MIHAI BOTEZ

INTELECTUALII DIN EUROPA DE EST



Coperta: Nicolae Corneliu

ISBN 973 - 9132 - 58 - 8

MIHAI BOTEZ

INTELECTUALII DIN EUROPA DE EST

(INTELECTUALII EST-EUROPENI
ŞI STATUL NAŢIONAL COMUNIST)

— UN PUNCT DE VEDERE ROMÂNESC —



EDITURA FUNDAŢIEI CULTURALE ROMÂNE
BUCUREŞTI, 1993

Cuvînt înainte

Mulțumesc pe această cale celor ce au făcut posibil ca studiul meu să fie încheiat și adus în fața publicului românesc:

— Centrului Internațional Woodrow Wilson al Institutului Smithsonian, Washington D. C., și în special directorilor de atunci (1987) J. Billington și P. Guifford, ca și prietenilor J. Lampie, M. Latinsky și colegilor E. Hanleiss și A. Smolar.

— Institutului Hoover, Universitatea Stanford, Palo Alto, și în special maestrului meu Robert Conquest, ca și iluștrilor colegi M. Friedman, K. Arrow, E. Teller, S. Hook, I. Seymour-Lipset, G. Shultz, E. Meese 3-rd, R.F. Staar și C. Gani; totodată, Agenției de Informații a SUA (USIA), pentru sprijinul material acordat acestui proiect, și în special lui P. Shapiro, M.A. Ignatius și Paul Himstra.

— Fundației Culturale Române și în special lui A. Buzura și C. Firan, precum și Editurii Fundației Culturale Române, prin strădiunța cărora însemnările mele ajung totuși, chiar cu oarecare întîrziere, la publicul căruia îi erau destinate.

Lista celor ce m-au ajutat, prin simple discuții ori schimburi de păreri, să-mi conturez opiniile și să mi le formulez așa cum apar ele în acest text, ce se publică exact în forma originală din 1988 (excluzînd, firește, Postfața) este lungă, și aproape imposibil de reconstruit acum în toate detaliile.

Oarecum la întîmplare, şi cerînd scuze pentru inevitabilele omisiuni, am să menţionez aici numai pe T. Simmons jr., I. Howe, K. Towitt, P. Hollander, M. Haraszti, J. Karpinski, S. Slozar, J. Geran-Pillon, J. Rupnik, T. Gordon Ash, S. Avineri, J. Kiss, N. Andrews, R. Kirk, M. Shafir, G. Kligman, V. Georgescu, M. Lovinescu, V. Ierunca, M. Berindei, V. Nemoianu, M. Călinescu, N. Spulber, A. Brezianu, M. Radu, N. Ratesh, V. Socor, L. Floda, I. Liuba, E. Mihaesco şi M. Markovič, ca şi bineînţeles pe prietenii D. Tudoran şi V. Tismăneanu (acesta din urmă fiind primul cititor şi comentator critic al textului meu, fapt pentru care îi exprim şi aici recunoştinţa mea).

Se înţelege însă de la sine că toate slăbiciunile însemnărilor mele îmi aparţin în exclusivitate. Iar meritele, dacă sînt, după cît se vede, sînt departe a fi numai ale mele.

Mihai Botez

Santa Barbara
California
octombrie 1992

Magdei
fără de care nu mă pot închipui

TABEL BIO BIBLIOGRAFIC

1940 — Mihai Horia Botez se naşte la 18 noiembrie în Bucureşti

1963 — absolvă mai întîi cursurile liceului „Sf. Sava", apoi ale Facultăţii de Matematică din Universitatea Bucureşti

1966 — obţine doctoratul în matematică la Institutul de Matematică al Academiei Române

1963-1967 — cercetător la Institutul de Matematică, apoi la Centrul de Statistică Matematică al Academiei

1967-1970 — devine şef al catedrei Aplicaţiile matematicii în organizarea şi conducerea întreprinderilor la CEPECA

1970 — lucrează la Universitatea Bucureşti, în diverse funcţii — conferenţiar, director al Laboratorului de cercetări prospective (primul grup interdisciplinar de cercetare a viitorului din Europa de Est), director al Centrului Internaţional de Metodologie a studiilor asupra viitorului şi dezvoltării al federaţiei mondiale pentru studierea viitorului, de la Bucureşti

1976 — cîştigă Premiul Woodrow Wilson al Institutului Smithsonian — SUA

1977 — deschide calea disidenţei anticomuniste, criticînd vehement regimul ceauşist în numeroase interviuri cu ziarişti străini — publicate în Franţa, Germania, Olanda, Suedia, SUA, Marea Britanie, Italia, Spania — şi trimiţînd scrisori deschise, difuzate spre ţară de radio „Europa liberă"; presa occidentală a relatat şi despre persecuţiile la care a fost supus, supranumindu-l „un Saharov al românilor" („Le Monde", „Le Figaro", „L'Express" — Franţa) ori „Vaclav Havel al românilor" („Christian Science Monitor" — SUA);
ca urmare, este destituit din toate funcţiile avute şi încadrat în funcţii auxiliare la Universitate; analist programator (1978-1981) şi matematician la secţia de Studiul sistemelor (1981-1987)

1987 — din aceleaşi motive, este mutat la Tulcea, la Centrul de calcul

1988 — după înscenări în lipsă — percheziţii la domiciliu şi ameninţarea cu proces de înaltă trădare — se stabileşte în SUA, ca refugiat politic;
în acelaşi an primeşte premiul special pentru contribuţia la afirmarea drepturilor omului în România, acordat de Academia Româno-Americană (ARA), al cărei membru de onoare este declarat

1988-1989 — lucrează la Centrul Woodrow Wilson, apoi devine membru asociat al Institutului Hoover, Universitatea Stanford, membru al Institutului de Studii Avansate, de la Universitatea Blo-omington, Indiana

1989-1991 — devine cercetător-oaspete la Universitatea Stanford

din 1991 — este Preşedinte al firmei de consultanţă internaţională „Future Impact", din Santa Barbara, California, fiind şi cetăţean de onoare al oraşului Monticello, Arkansas.

*

Activitatea ştiinţifică a lui M. H. Botez cuprinde pînă în prezent 12 cărţi — în calitate de autor sau coautor — şi peste 200 de articole în domenii diferite, ca: teoria probabilităţii şi statistică matematică, cercetări operaţionale, studii de viitorologie, management, teoria sistemei, modelarea sistemelor sociale (în special econometrie), ştiinţe politice (analiza structurală a societăţii comuniste şi postcomuniste) — publicate în România, Statele Unite, Franţa, Germania, Belgia, Marea Britanie, Italia, Spania, URSS, Polonia, Cehoslovacia, Bulgaria, Ungaria, Mexic.

În loc de prefaţă[1]

Leibniz scria odată că, dacă s-ar da definiţii, multe controverse ar înceta. Şi, într-adevăr, cîte dispute nu sînt de fapt generate exclusiv de dicţionarele diferite dar neexplicitate la care apelează autorul şi cititorul? S-a spus de multe ori că sensul exact al abstracţiilor nu „există" ca atare decît prin consens. *Intelectual* şi *stat* sînt, în fapt, abstracţii; iar în lipsa evidentă a „consensului universal" asupra conţinutului acestor termeni, mă voi mărgini să-mi explicitez definiţiile de lucru, destinate numai a exclude controversele sterile şi a facilita atît transmiterea cît şi receptarea speculaţiilor mele asupra raporturilor dintre inteligenţă şi putere.

Ce înseamnă astfel „intelectuali est-europeni"? Dacă vom înţelege prin intelectuali, o dată cu dicţionarele, „oameni cu studii superioare, ce îşi cîştigă existenţa mai mult din activităţi mentale decît manuale" (incluzînd deci, în lumea industrializată de astăzi, atît pe „muncitorii intelectuali" — cum numea Camil Petrescu grupul desemnat astăzi în literatura anglo-saxonă drept „white-coolar employees" — cît şi pe membrii invizibilului colegiu al intelligentsiei creatoare şi critice)[2], atunci ce sens poate avea expresia „intelectualii est-europeni", în afara celui banal al localizării geografice? Aparţin oare intelectualii ce trăiesc astăzi în Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, Ungaria, România, Bulgaria, Iugoslavia ori Albania unei noi specii de intelectuali?

Iar dacă statul este, după definiţia clasică a lui Max Weber,

„o organizaţie ce poate reclama cu succes monopolul folosirii legitime a forţei pe un teritoriu dat" — şi, deci, statul comunist[3] este statul în care forţa se află în mîinile partidului unic marxist de guvernămînt[4] — atunci ce poate însemna stat naţional-comunist? Sîntem în prezenţa unui nou tip de organizaţie socială?

După părerea mea, atît „intelectualii est- europeni" cît şi „statul naţional-comunist" se justifică drept concepte noi prin acoperirea pe care o capătă în realitatea lumii comuniste; iar intelectualii români, ca şi statul comunist român, ilustrează noutatea acestor noi categorii. Expresia „un punct de vedere românesc" din titlul meu reaminteşte tocmai faptul că toate speculaţiile privind raporturile dintre tradiţionalii păstrători ai „nelinişti sociale" — intelectualii — şi totalitarismul comunist sînt semnate de un român ce trăieşte în România.

Matematician devenit viitorolog profesionist[5], eu văd însă această relaţie în viziune prospectivă[6]: descrierea „stării de fapt" actuale nu va avea urmări deci panoramice, şi nu se va justifica prin evoluţii trecute (cu „istorii" ale conflictelor dintre intelectuali şi puterea comunistă), ci va încerca să surprindă acele „fapte purtătoare de viitor" pe care urmăresc să le descopere prospectologii de pe toate meridianele.

Interesul pentru un demers prospectiv în comunismologie îmi pare de altfel cu totul natural. Într-adevăr, puţine lucruri sînt mai discutate astăzi decît „chemările la reformă" în lumea comunistă, iniţiate chiar de la Moscova. În acelaşi timp, revoluţia poloneză a *Solidarităţii* şi lovitura de stat a generalului Jaruzelski au demonstrat convingător (oare mai era nevoie?) că, în afara puterii, există în lumea comunistă cél puţin un al doilea actor — şi anume „societatea" (ori societatea civilă), de regulă nemulţumită de modul de guvernare a elitelor comuniste, şi mai puţin ca pînă acum resemnată să primească „orice" de la guvernanţi. Adevărat, „starea de veghe" a acestui

actor nu este aceeaşi în toată lumea comunistă — şi este suficient să semnalez diferenţele dintre încă „aproape somnolenta" Românie şi „demult trezita Polonie"; dar mi se pare evident că acest al doilea actor există, şi că el nu mai poate fi ignorat. „Ce vrea" (ori poate) Gorbaciov nu mi se mai pare unicul element revelator pentru anticiparea schimbării: ar trebui să adăugăm şi răspunsul la întrebarea „ce doreşte şi acceptă societatea", spre a avea o reală perspectivă asupra schimbării în lumea comunistă. Perioada pe care o trăim nu mai este astfel numai perioada „post-Brejnev", ci şi „post-Amalrik", „post- Solidaritate" ori „post-Saharov"[7].

Pentru prima dată de mulţi ani, ordinea comunistă tradiţională (întîi experimentată în Rusia după 1917 şi apoi difuzată şi în alte părţi ale lumii, incluzînd Europa de Est) pare a fi pusă în discuţie simultan din două direcţii: reformismul „de sus" şi presiunea nemulţumirii „de jos". *Schimbarea* va fi deci rezultanta compunerii acestor două forţe; iar cadrul său de manifestare — statul naţional. Drept urmare, atît propriile tradiţii naţionale (inclusiv cele ale comunismului naţional), cît şi rivalităţile şi conflictele intra- şi inter-naţionale pot influenţa perspectivele schimbării.

Orice discuţie asupra schimbării modifică perspectiva asupra „obiectului" supus schimbării. Comunismologia occidentală a rămas multă vreme preocupată să descopere „adevărul" asupra trecutului comunismului, spre a deduce apoi, din „lecţiile istoriei", învăţăminte aplicabile în explicarea şi anticiparea comportamentului lumii comuniste: ipoteza implicită care justifică interesul operaţional al unor astfel de cercetări era evident postularea faptului că „există" un comportament-standard al lumii comuniste, în linii generale imuabil, a cărui „cunoaştere" (prin studierea exclusivă a trecutului său) este nu numai necesară, dar şi suficientă pentru articularea unei politici coerente a „lumii libere" în inevitabilă coexistenţă cu aceas-

tă viguroasă formă de totalitarism. Şi nu este de mirare, desigur, că în această perspectivă „istoricistă", grelele păcate ale trecutului comunismului au jucat şi continuă să joace un rol hotărîtor: comunismul de astăzi este privit (aş spune aproape exclusiv) drept urmaşul nepedepsit al nelegiuirilor care au însoţit practic peste tot şi totdeauna instalarea şi funcţionarea „noii ordini" şi blamat ca atare. „Obiectul" studiului — comunismul ca realitate — este astfel postulat drept imuabil, iar starea sa de azi — drept rezultat al unei istorii în care violenţa şi minciuna nu au putut ascunde lipsa de performanţă şi chiar falimentul încercării de transpunere în practică a în fond generosului „proiect egalitar" iniţial.

Dar dacă acest „obiect" însuşi îşi manifestă voinţa de schimbare, perspectiva exclusiv istoricistă rămîne oare justificată? Dacă însăşi această „realitate comunistă" se pune în discuţie şi acceptînd demitizarea, chiar parţială, a propriului trecut, pare hotărîtă „să se modifice", ca rezultat al reformismului şi contestaţiei, ce relevanţă îşi mai păstrează „lecţiile" (totdeauna negative, de altfel) (ale) istoriei? În mod natural, comunismul prezent nu mai apare exclusiv ca „rezultat al trecutului", dar mai ales ca matrice structurală din care se pot naşte „descendenţii săi posibili", „futuribili", cum ar fi spus regretatul B. de Jouvenel. „Obiectul" nu mai trebuie astfel privit exclusiv în perspectivă istoricistă, ci mai ales în viziune prospectivă — ca „spaţiu de plecare" pentru urmaşii săi posibili. Noi întrebări apar acum drept mai importante decît cele ce urmăreau acoperirea „petelor albe" ale istoriei comunismului ori explicarea plauzibilă şi unitară a trecutului şi prezentului lumii comuniste. Nu speculînd asupra a „ce credea Marx", „ce plănuia Lenin", „ce a făcut Stalin", „ce n-a reuşit Hrusciov" ori „ce n-a înţeles Brejnev" vom înţelege „ce se petrece acum" în URSS şi ne vom putea pregăti să acţionăm coerent în condiţiile atît ale succesului cît şi ale eşecului încercării reformiste a lui M. Gorbaciov, descoperă azi tot mai mulţi analişti occidentali. Pare mult mai important, în noua perspectivă, să ne întrebăm între ce limite poate avea loc evoluţia societăţii moderne comuniste? Vom asista oare la o simplă „relaxare" a sistemului, în sensul trecerii de la structuri totalitare la structuri numai autoritare, apte a introduce oarecare libertate individuală dar nu şi libertatea de a introduce pluralismul politic şi economia de piaţă? Ori vom asista la un nou pas spre „convergenţa" celor două societăţi — comuniste şi capitaliste — care ar cere, în final, o adevărată „mutaţie genetică" a comunismului — respectiv, trecerea la economie de piaţă şi pluralism politic? Ori sîntem în prezenţa unei evoluţii „în etape", în care perioade de „interes pentru producţie" — însoţite de „liberalizări" economice şi sociale — sînt urmate de perioade de „interes pentru distribuţie" — însoţite de reintroducerea frontierelor ideologice, destinate a păstra puritatea „proiectului egalitar" — vremea noastră fiind numai debutul unei noi (şi limitate) perioade „productiviste" (de tipul NEP-ului în URSS, de pildă)?[8] Vom asista astfel numai la o evoluţie în interiorul „speciei" societăţii comuniste? Ori, odată pornită, reforma poate scăpa de sub control, cu rezultate impredictibile — mergînd de la „desideologizare şi liberalizare" totală pînă la anarhie şi haos, posibil cu consecinţe dezastruoase pe plan global — ca declanşarea unui conflict major drept soluţie pentru reintroducerea (chiar temporară) a ordinii comuniste periclitate? Iar, în termeni concreţi, care sînt şansele reale de victorie a programului reformist? Care sînt „forţele" care îl susţin, care sînt „forţele" care îl resping, care este actualul lor „raport" şi cum poate evolua acest raport?

Iată întrebări pe care şi le pun probabil politologi şi sociologi de pe toate meridianele în încercarea de a urmări un comunism real care îşi manifestă deschis dorinţa de schimbare, atît prin iniţiative „de sus" cît şi prin presiuni „de jos".[9]

Ce vor face intelectualii din țările comuniste ale Europei de Est în această situație? Se vor alătura ei oare guvernanților reformiști, încercînd să amelioreze performanța sistemului comunist fără a-i pune sub semnul întrebării legitimitatea și esența totalitară? Vor încerca să rămînă purtători ai „neliniștii sociale", ca intelectuali critici marginali? Vor trece fățiș de partea guvernanților nemulțumiți, încercînd încă o dată să catalizeze mult-nesocotitele lor nevoi, aspirații și emoții în „mișcări" și „structuri" independente, operînd într-o „societate secundară" tolerată de puterea comunistă?[10] Ori vor prefera să devină purtătorii tradiției naționale (ori naționaliste), ignorînd de *facto* sistemul comunist ori urmașul său asociat inevitabil cu patria mult-iubită?

Prezentul eseu explorează răspunsurile la aceste întrebări. Este sigur că toate variantele de comportament menționate mai sus se vor întîlni, într-o formă sau alta, în anii ce vin, și în toate țările comuniste. Dar este de asemenea plauzibil să postulăm că ponderile acestor opțiuni vor diferi de la o țară comunistă la alta.

Speculațiile mele se vor limita însă numai la unele țări din Europa de Est, și anume la Polonia, R. D. Germană, Cehoslovacia, Ungaria, România și Bulgaria.[11] Dacă vom defini tradiția, o dată cu dicționarele, drept „o linie a continuității istorice cu caracteristici distincte" ori, pe scurt, drept „inerție culturală „ori impact al trecutului asupra prezentului", atunci este de prisos observația că aceste țări au tradiții foarte diverse. Dar după cel de-al doilea război mondial, și ca directă consecință a acestuia, același sistem politic — introdus „în premieră" în Rusia, în 1917 — a fost introdus și funcționează pînă astăzi. În cele ce urmează voi numi acest sistem, sistem (ori regim) de tip sovietic. Acum peste 40 de ani, deci, am avut de-a face cu un transplant al unui tip special de sistem social pe societăți naționale cu tradiții diferite, în general nepregătite

pentru această experiență. Supraviețuitorul acestui transplant este Europa de Est de astăzi. Ajung astfel la ipoteza esențială a acestui eseu. După părerea mea, toate aceste societăți naționale aparțin încă aceleiași specii — și anume speciei societăților de tip sovietic — în pofida evidentelor deosebiri dintre ele.[12] Această unitate structurală îmi permite să vorbesc, în general, despre „stat comunist" ori „intelectual est-european" — deși subiectul poate privi realități atît de aparent diferite ca cele din Polonia și România.

O ultimă remarcă. Într-o discuție cu Margaret Mead, la București, în 1974, am pronunțat, mai degrabă din întîmplare, expresia de „comunism primitiv" atunci cînd m-am referit la sistemul politic din România. Înțelegeam prin asta faptul evident că, în România, comunismul stalinist, scăpat de sub orice control ideologic ori politic, se manifestă sub forma sa cea mai nesofisticată — începînd cu refuzul oricărei forme de piață și proprietate privată și terminînd cu cultul ostentativ al liderului.[13] Celebra antropoloagă și sistemistă mi-a explicat atunci că vecinătatea unei structuri primitive poate fi convertită în cunoaștere științifică de esență și orientată către spații ce pot depăși cadrul inițial primitiv. „Nu atît din pur interes descriptiv studiem noi societățile primitive, ci din convingerea că în aceste societăți o serie de legături structurale și de comportament sînt mai vizibile decît în societățile zise evoluate, spunea M. Mead; putem deci apoi urmări modul în care aceste legături fundamentale continuă (ori nu) să opereze la nivele mai mari de complexitate. Nouă, antropologilor, deci, societățile primitive ne oferă în special portofolii de ipoteze și teme de cercetare a societăților evoluate moderne; acesta este în ultimă esență interesul lor pentru cercetătorul de azi". Am încercat să transpun aceste observații în cîmpul cercetării societăților comuniste. În noua perspectivă, studiul comunismului românesc primitiv se arată a fi deosebit de util explorării fenomenului

comunist la nivelul său global.[14] "Punctul de vedere românesc", înscris în titlul acestui eseu, capătă astfel, în intenţia mea, reale virtuţi ştiinţifice. Şi cititorul va înţelege astfel de ce „lumea comunistă" (şi, în particular, Europa de Est) va apare la prima vedere ca o extensie a lumii comuniste româneşti: nu va fi vorba de extrapolări diletante, ci de urmărirea consecventă a ipotezei că toate societăţile comuniste aparţin aceleiaşi specii, şi că, de pildă, deosebirea dintre România de azi şi Ungaria de azi este în ultimă analiză deosebirea dintre o dictatură comunistă primitivă (mai uşor de cercetat) şi una evoluată (şi sofisticată) — dar ambele tot dictaturi comuniste.

Sînt în măsură acum să rezum tema acestui eseu: este vorba de explorarea modului în care intelectualii produşi de diferite tradiţii naţionale dar în acelaşi timp operînd sub un acelaşi regim comunist (de tip sovietic) pot influenţa procesul general de schimbare socială în Europa de Est.

Lucrarea de faţă are patru capitole.

Capitolul 1 introduce intelectualii est-europeni: în fapt, în spiritul demersului sistemic, îmi propun să descriu primul „actor" al scenariului, în inseparabilele sale legături cu puterea.

Capitolul 2 este consacrat naţional-comunismului: tot în spiritul demersului sistemic, cercetez puterea — acest al doilea „actor" al scenariului, în evoluţia sa posibilă.

Capitolul 3 explorează „contractul social" dintre intelectualii est-europeni şi sistemul comunist, în perspectiva curentului reformist şi a evoluţiilor posibile ale problemei naţionalităţilor în următoarele decenii.

În sfîrşit, Capitolul 4 discută unele strategii de renegociere a acestui contract, în condiţii care să asigure perpetuarea „gîndirii critice" la nivel planetar — element indispensabil, după părerea mea, păcii şi progresului social şi uman.

§1. Intelectualii est-europeni: o nouă specie?

Intelectualii ar trebui să aparţină din punct de vedere sociologic de ceea ce comunismologii numesc „societate civilă" — respectiv societatea independentă de elitele de putere — şi, de regulă, analizele privind relaţiile dintre regimurile de tip sovietic şi societăţile civile corespunzătoare se grupează către două poziţii extreme.

La o extremă vom găsi acele analize ce presupun un divorţ total între societate şi sistemul comunist: în mod fundamental ostil naturii umane, susţin apărătorii acestui punct de vedere, totalitarismul comunist a fost introdus prin forţă, întîi în URSS, spre a fi apoi exportat, tot prin forţă, în celelalte ţări azi comuniste, iar societăţile-victimă nu au altă dorinţă decît aceea de a se elibera de comunism şi de a-şi relua evoluţia considerată „normală" (în sensul continuării tradiţiei politice naţionale, în particular în Europa de Est — de tip democratic occidental, cazul Rusiei rămînînd desigur mai complicat). Reprezentările de acest tip sînt frecvente în scrierile autorilor disidenţi.[15] Pe scurt, comunismul este perceput ca o boală (gravă ori chiar fatală) ce s-a aşezat pe un organism sănătos.

La cealaltă extremă vom găsi analizele ce susţin că societăţile din ţările comuniste au fost total penetrate (ori infiltrate, ori pervertite) de regimurile de tip sovietic şi că ne aflăm în prezenţa unei adevărate simbioze. Aici, în mod ironic, sarcas-

mele lui A. Zinoviev se întîlnesc cu elogiile autorilor oficiali din ţările comuniste. Acceptarea de către societate a regimurilor de tip sovietic nu mai apare drept efectul fricii de represiune, ci drept asimilarea şi integrarea naturală a noii structuri politice — atît în URSS cît şi în celelalte ţări comuniste. Pe scurt, comunismul — făcînd apel la straturi adînci precivilizate ale naturii umane — este perceput ca o mutaţie genetică.[16]

Punctul meu de vedere se aşează între aceste extreme.

Într-adevăr, este greu de crezut că decenii de ordine comunistă şi comportament impus prin forţă au trecut fără *nici* o consecinţă pentru societate; şi nu ar trebui să uităm, în plus, că „adaptarea pentru supravieţuire" este în ultimă analiză un semn de sănătate şi chiar vigoare. Astfel, anumite aspecte ale ordinii comuniste — şi în special cele ce privesc comportamentul sub dictatură — au fost probabil în mod natural interiorizate. O serie de reflexe sociale ce par fireşti indivizilor în alte societăţi — ca cele de liberă exprimare, ori liberă acţiune în acord cu propriile opinii — au fost pierdute ca urmare a nefolosirii lor şi a inutilităţii lor în condiţiile dictaturii. Au fost de asemenea atrofiate reflexele necesare luptei şi competiţiei deschise, aş spune metaforic „de piaţă", nenecesare într-o societate ce-şi tratează membrii ca nevîrstnici ce au nevoie de continuă asistenţă şi, cel puţin formal, se angajează să le rezolve (planificat!) toate „problemele". Din contră, alte reflexe sociale, acordate cu noua ordine — ca „frica de autorităţi", supunerea fără crîcnire în faţa capriciilor puterii despotice, ori utilizarea „dublului limbaj" (unul în relaţiile cu puterea, şi altul în societatea „normală", ce încearcă a rezista imixtiunii puterii) au fost educate şi operează. În rîndul „noilor reflexe" aş introduce şi strania obişnuinţă a „depolitizării" — în sensul renunţării la orice participare activă la viaţa politică, acceptată ca ritual de neevitat şi ignorată în fapt. Şi aş adăuga aici şi acea confortabilă obişnuinţă de a transfera responsabilitatea pentru viaţa ta şi a celor ca tine *altora* — de pildă guvernului (ce trebuie să-ţi rezolve el problemele, în schimbul obedienţei pe care i-o arăţi) ori „străinilor" (vinovaţi în cele din urmă de situaţie — fie ei occidentali ce „au vîndut" Europa de Est ruşilor la Yalta, ori ruşi care au adus cu ei dezastrul comunist). Desigur, „intensitatea" unei astfel de internalizări diferă după arii geografice şi strategii sociale — şi semnalez, cu această ocazie, interesul construcţiei unui „indice de comunizare" (or de „internalizare a ordinii comuniste") şi estimării valorilor şi tendinţelor sale în diversele ţări comuniste. Folosind astfel de instrumente metodologice am fi probabil capabili să justificăm şi chiar să adîncim unele impresii şi sentimente curente[17] — de pildă, că România este „mai comunistă" decît Polonia, ori că „tendinţa de comunizare" are sensuri diferite azi în România ori Bulgaria.

Internalizarea parţială a ordinii comuniste este însă un fenomen pasager de tipul bolii, ori de structură de tipul mutaţiei genetice?

Răspunsul la această întrebare îmi pare esenţial pentru orice cercetare probă a fenomenului comunist contemporan. Este probabil că şi aici vom întîmpina diversităţi, după arii geografice şi grupuri sociale. Dar înainte de a ajunge la aspecte concrete sînt necesare unele precizări terminologice. Noţiunea de „boală" poate fi definită numai în raport cu cea (destul de neclară de altfel) de „sănătate": se subînţelege astfel că, odată scăpat de boală, organismul vindecat se va comporta ca unul sănătos. Ce înseamnă însă „sănătos" în lumea de astăzi? Sînt oare occidentalii, de pildă, „sănătoşi" în sensul metaforei

noastre? Ei sînt produşi *de* şi *pentru* o anumită societate-competitivă, performantă, cu cruzimi necruţătoare. Şi este puţin probabil că, eliberaţi ipotetic de dictatură, cetăţenii produşi *de* şi *pentru* dictatura comunistă se vor comporta ca şi occidentalii, produşi *de* şi *pentru* democraţie. Prin urmare, este greu de spus că ordinea comunistă este o boală dacă, odată ipotetic scăpat de ea, bolnavul nu ar redeveni sănătos, după standardul occidental. În acelaşi timp, ar fi exagerat, cred, să vorbim şi despre adevărate mutaţii genetice. Faptul că 10 milioane de muncitori polonezi şi-au manifestat opoziţia faţă de ordinea comunistă şi interesul (chiar confuz) pentru o alternativă arată că procesul de comunizare nu a reuşit, şi că „mutaţia" — cel puţin acolo — nu s-a produs. În logică, o teză generală — ca cea privind „mutaţia genetică" — nu poate fi demonstrată prin exemple, dar poate fi infirmată printr-un contra-exemplu. Polonia ne-a oferit acest contra-exemplu, de extraordinară importanţă.

În rezumat, eu nu percep comunismul nici ca boală şi nici ca mutaţie genetică, ci ca ordine totalitară impusă, parţial internalizată.

Intelectualii ce trăiesc în ţările comuniste sînt şi ei supuşi aceleiaşi internalizări ca şi restul cetăţenilor acelor ţări. Dar situaţia lor capătă unele aspecte specifice. Ca „produse" ale regimurilor comuniste, formaţiile lor intelectuale sînt adesea marcate de ideologia comunistă şi de cultura politică oficială: evident, aceşti factori afectează mai puţin pe tehnocraţi decît pe culturocraţi — dacă îi pot numi aşa pe intelectualii netehnocraţi (ca umaniştii şi artiştii). În paranteză fie zis, este interesant de urmărit cît de neaşteptat persistă aceste urme ale gîndirii comuniste chiar şi în scrierile disidenţilor: de pildă, „Noua clasă" a lui M. Djilas ori „Nomenklatura" de M. Voslenski, atacînd regimul comunist, sînt construite tot pe paradigma marxistă a „claselor antagoniste".[18] Mai departe, ca

„producători" pentru regimuri comuniste, intelectualii internalizează reguli de comportament specifice societăţii controlate de un partid unic marxist: de pildă, intelectualii din ţările comuniste sînt de obicei ori funcţionari de stat ori producători pentru o pseudo-piaţă controlată de stat — şi drept urmare au o foarte sumară înţelegere a situaţiei intelectualului occidental, funcţionînd pe „piaţa liberă", şi mari dificultăţi de adaptare la o astfel de piaţă.

Ar trebui adăugat şi faptul nu totdeauna evident că puterea comunistă, cel puţin în prima perioadă de dominaţie, a fost cu precădere anti- ori măcar non-intelectuală. Mulţi istorici ai comunismului sînt probabil gata să conteste această afirmaţie: într-adevăr, oricine ştie că „responsabili" pentru transformarea filosofiei marxiste în formidabila armă politică a comunismului militant nu sînt atît bieţii proletari, cît acele grupuri de intelectuali dedicaţi[19] ce au organizat şi condus „minoritatea hotărîtă" — „avangarda leninistă" în lupta pentru putere.[20] Este însă nu mai puţin adevărat că a existat de la început o prejudecată anti-intelectuală în praxisul bolşevic. Lenin (el însuşi intelectual) revoluţionar a lansat formula caracterului „şovăielnic". Este apoi greu de nesocotit rolul intelectualilor militanţi atît în revoluţia bolşevică din 1917 cît şi în exportul acestei revoluţii după cel de-al doilea război mondial. Să nu uităm şi că în ţări ca România ori Cehoslovacia intelectuali „neutri" ori de stînga au trecut de partea puterii comuniste în anii '50 jucînd roluri importante în instalarea regimurilor de tip sovietic în ţările lor. Sociologii ne vor atrage apoi atenţia că intelectualii sînt totdeauna privilegiaţi în ţările comuniste şi că în toate aceste ţări mulţi intelectuali (unii, de valoare) au devenit parte a *elitelor comuniste*.[21] Cu toate acestea, eu socot că puterea comunistă rămîne, măcar din raţiuni ideologice, anti- ori măcar non-intelectuală. Iată cîteva argumente.

În primul rînd, voi aminti că, în modelul clasic marxist centrat pe rolul proletariatului, intelectualii nu formează o „clasă socială", și deci cu atît mai puțin nu pot aspira la rolul de „clasă conducătoare"; prin urmare, accesul intelectualilor la putere în anii '50 era, în perspectivă pur ideologică, mai degrabă accidental decît natural, și era perceput ca atare de societatea comunistă. Este de aceea plauzibil să socotim că, odată aflat la putere, intelectualul tolerat a încetat să acționeze ca intelectual, adoptînd „regulile jocului" chiar cu implicațiile lor anti-intelectuale. Astfel, prezența „fizică" a unor intelectuali în elitele conducătoare comuniste ale anilor '50 nu a însemnat deloc că, socotită „pătură socială" cu statut incert, intelectualitatea în ansamblul său a fost mai puțin percepută drept o forță socială „secundară" în societățile de tip stalinist.

În al doilea rînd, să ne amintim ostilitatea cu care liderii proletari priveau pe unicii posesori de mijloace de producție ce nu puteau fi naționalizate prin forță; căci, desigur, educația și competența nu pot fi transferate „la comandă". Un capitalist căruia i-a fost naționalizată fabrica încetează de a mai fi un capitalist; cel puțin teoretic, însă, un matematician își păstrează potențialul său „mijloc de producție", competența, și în închisoare. Astfel, intelectualii — și în special cei ce nu s-au alăturat imediat noului regim — erau priviți de primii lideri comuniști drept virtual „rezistenți" la naționalizare — și tratați ca atare. Ar trebui probabil adăugat că această ostilitate nu excludea un anume „respect pentru inteligență" (acompaniat desigur de suspiciuni și excese). Reformele educaționale din statele satelizate (1948) au fost tentative ale elitei comuniste de a naționaliza ceea ce P. Bourdieu numește „capitalul simbolic" al societății.

În al treilea rînd, cel puțin în Europa de Est — și în parte desigur și ca urmare a inechităților ce dominau societățile tradiționale în perioada interbelică — mulți intelectuali

proveneau din „elitele burghezo-moșierești" sau măcar din alte pături favorizate ale societății; ca urmare, ei erau percepuți (ca persoane) de către puterea comunistă drept „inamici de clasă", iar această percepție era apoi transferată mai degrabă mecanic întregului grup social al intelligentsiei. În copilăria mea, de pildă, adjectivul „intelectualist" (însemnînd sofisticat, și nu în spirit sănătos muncitoresc ori țărănesc) avea conotații foarte rele.

Dacă însă puterea nu i-a „iubit" pe intelectuali[22], trebuie să spunem că nici mulți dintre aceștia nu au primit comunismul cu simpatie.

Astfel, ca „persoane", mulți intelectuali proveneau *din* ori se integraseră (prin propriile lor merite) *în* elitele vechii societăți: prin urmare, ei au perceput comunismul ca pe un periculos dușman, ce le punea în discuție nu numai privilegiile, ci însăși existența. De altfel, intelectualitatea din toate țările comuniste a plătit un greu tribut de sînge represiunii ce a însoțit fără excepție instalarea și operarea noii ordini (roșii), atît în URSS cît și în celelalte țări comuniste — în particular, din Europa de Est.

În al doilea rînd, intelectualii creați în școli de gîndire ce promovau pluralismul cultural — ca cei din Rusia dinaintea revoluției bolșevice, ori din Europa de Est înaintea celui de al doilea război mondial — nu puteau privi cu simpatie „barierele ideologice" pe care comunismul le instalează peste tot, după cum înțelegeau greu atmosfera „de campanie", în care li se cerea — lor, gînditori ce se credeau liberi — să se înregimenteze și să asculte ordine într-o bătălie pe care cu greu o puteau considera „a lor". Le repugna militarizarea culturii, al cărei simbol era primatul „partinității".

În sfîrșit, intelectualii — mai mult decît alte categorii sociale probabil — au dezvoltat simțul „unicității": de regulă,

„învăţătura" dă încredere şi chiar o oarecare „conştiinţă de sine" (întemeiată pe „valoarea de întrebuinţare socială"). Drept urmare intelectualii s-au acomodat de regulă mai greu decît alte categorii sociale cu statutul de „nevîrstnic" ce are nevoie de ghidare şi trebuie controlat, statut pe care de altfel societatea comunistă îl prescrie tuturor cetăţenilor ce trăiesc sub „ordinea roşie".

Iată suficiente motive pentru a explica ostilitatea reciprocă dintre intelectuali şi putere ce a caracterizat fără excepţie „comunismul timpuriu".

Toate aceste argumente se referă însă la comunismul „de început". A schimbat oare societatea comunistă modernă, matură, această optică asupra intelectualităţii?

Să observăm întîi că, în Europa de Est, după peste patruzeci de ani de funcţionare, ordinea comunistă şi-a creat propria sa intelectualitate. Structura acesteia este eterogenă. Supravieţuiesc, desigur, reprezentanţi ai „vechii intelectualităţi" antebelice — de regulă, aliniaţi puterii ori măcar gata să respecte „contractul" cu ea, după atîtea experienţe traumatizante. Dar marea majoritate a noii intelectualităţi este produsă de noul regim. Noii intelectuali vin din familii de muncitori şi ţărani, ca şi din familii de intelectuali (aliniaţi ori nu puterii în anii din urmă); vin din familii de deţinuţi politici ori din familii de gardieni ai închisorilor; vin din familii ce au suferit marginalizări în regimul comunist, ca şi din familii de nomenklaturişti. Toţi aceştia nu mai au „dosare antebelice" ce ar putea justifica discriminări profesionale ori politice. Într-un fel, deci, ei au fost „acceptaţi" de sistemul comunist. Şi, în pofida inevitabilelor diverse „educaţii ilegale" (ca cele posibile anti-comuniste cîştigate de familie, la biserică, între prieteni etc.), toţi aceşti intelectuali sînt „produsul" aceluiaşi sistem educaţional comunist, şi sînt aşezaţi şi promovaţi în societatea

comunistă conform criteriilor acesteia. O *nouă* specie de intelectual apare astfel: *intelectualul comunist*.[23] Termenul *nouă* se referea la diferenţele faţă de celelalte variante de intelectuali cunoscute pînă acum. Aceste diferenţe nu sînt atît de evidente în cîmpul creaţiei intelectuale: desigur, genii şi mediocrităţi coexistă şi aici, ca şi în alte părţi. Dar comportamentul (social şi posibil intelectual) al intelectualului comunist diferă atît de cel al predecesorilor săi necomunişti, cît şi de cel al contemporanilor săi occidentali. Şi aceste diferenţe se manifestă cel mai vizibil în relaţiile intelectualului cu puterea comunistă — adesea diferite de cele ale predecesorilor săi, şi în orice caz de neînţeles pentru colegul său din Vest.

Lucrurile nu ar trebui să mire chiar atît de mult. Pe la sfîrşitul anilor '30, de pildă, un călător neavizat nu ar fi făcut mari distincţii, cred, între intelectualitatea germană şi cea britanică: „mediul tehnologic" era acelaşi, tradiţiile culturale, deşi diverse, erau compatibile, o serie de factori unificatori — ca apartenenţă la aceeaşi mare civilizaţie iudeo-creştină — păreau de neclintit. Dar astăzi nepoţii intelectualilor germani ai anilor '30 înţeleg greu comportamentul bunicilor lor, şi sînt gata chiar să vorbească despre un profil de intelectual german sub regim nazist — ori, pe scurt, intelectual nazist, aceasta neînsemnînd automat asociere la crimele celor din fericire învinşi şi nici măcar aderare entuziastă la programul politic nazist, ci numai „funcţionare" cvasi-normală sub respectivul regim. Este desigur de prisos precizarea că respectiva etichetă nu are legătură directă cu calitatea şi respectabilitatea „producţiei" culturale a acestor intelectuali. Totalitarismul nazist nu a operat, practic, decît cîţiva ani — şi a şi creat un nou tip de intelectual; de ce oare totalitarismul comunist, ce domină fără perspectiva unei alternative de decenii, nu ar crea şi el un „tip nou" de intelectual?[24]

Dar oare intelectualii comuniști ai anilor noștri continuă să se simtă într-o lume ostilă, așa cum s-au simțit predecesorii lor?

Răspunsurile la aceste întrebări sînt probabil diferite în România, Polonia ori Germania de Est. Desigur, mulți intelectuali comuniști se simt frustrați de demersul marxist clasic ce îi așează *ab initio* în afara accesului la putere; și fiul de țăran ori muncitor devenit intelectual are evident dreptul să fie mirat de faptul că „mai multa lui învățătură" îi interzice în principiu apartenența la „clasa conducătoare a societății" — și, prin ea, la frînele societății pe care teoretic ar fi avut dreptul să o conducă, dacă n-ar fi învățat atîta. Menționez apoi următorul paradox. În practic toate statele comuniste, învățămîntul superior este gratuit — și deci teoretic accesibil oricărui membru al noii societăți. Înseamnă deci că rămîn să facă parte din „clasa muncitoare" numai cei ce ori nu pot, ori nu vor să facă studii superioare. Și noii intelectuali înțeleg adesea greu de ce aceia pe care în fond i-au „depășit" în competiția pentru intrarea în învățămîntul superior le sînt destinați în principiu a-i conduce. O anume tensiune între intelectuali și superiorii lor mai prost educați pare astfel normală. Există însă unele încercări teoretice de a modifica această dogmă anti-intelectuală. Analize neo-marxiste încearcă să demonstreze că, în epoca revoluției științifico-tehnice și a revoluției comunicațiilor de masă, atît tehnocrații cît și culturocrații, mînuitori ai acestor noi mijloace de producție, ar trebui să fie integrați în noua și extinsa „clasă muncitoare". Să remarcăm și că „mitul intelectualității" (în sensul respectului abstract al proletarilor pentru „învățătură"), destul de curent în perioada comunismului timpuriu, pălește în noile condiții sociale: chiar needucate, noile elite comuniste au fost martore creării noii intelectualități și o tratează cu dezinvoltură și chiar dispreț.[25] La rîndul său, noua intelectualitate frustrată emite pretenții la un rol social mai

activ; și unii autori socot chiar că intelectualii comuniști se află pe calea spre putere.[26]

În afară de aceasta, însă, mulți intelectuali — chiar crescuți de noul regim — continuă să se simtă frustrați. Educați în limitele ideologiei marxiste, ei „visează" uneori să depășească limitele acesteia; și, poate și contaminați de exemplul colegilor occidentali, mulți intelectuali formați într-un sistem totalitar îl simt pe acesta ca pe o povară și „visează" — din nou, „visează" — la libertate și autonomie. Dar aceste frustrări rareori le modifică comportamentul „standard" de intelectual comunist.

Dacă prin *intelectual comunist* vom înțelege pe intelectualul creat *de* și *pentru* un regim comunist, ce înseamnă atunci *intelectual est-european*? Sîntem în prezența unei sub-specii de intelectuali comuniști?

După părerea mea, da. O schemă mult utilizată de comunismologia occidentală acceptă similitudini între ceea ce se întîmplă în URSS și ceea ce se întîmplă în celelalte țări comuniste. Cred însă că, în problema intelectualității, această schemă nu poate funcționa. Există diferențe mari, cred eu, între intelectualii sovietici și cei ne-sovietici dar trăind sub regim comunist, cum sînt intelectualii din Europa de Est. URSS este o supraputere, și, în competiția mondială, aceasta reclamă performanță autentică — cel puțin militară — tehnologică, atît de greu de despărțit astăzi de cea economică ori, simplu, umană. În mod logic, deci, există un interes real pentru statutul și producția celor ce asigură această performanță — cu alte cuvinte, a intelectualilor. Importanța ce se dă culturii sovietice pe arena mondială este iarăși un îndemn de performanță — și implicit oferă motivații pentru promovarea socială a celor ce asigură această performanță. Dacă vom adăuga acestor nevoi *obiective* de performanță pe cele *subiective* — ce fac apel la marea tradiție a științei și culturii ruse, de pildă[27] — vom găsi explicații pentru stimularea intelectualității în URSS, atît în trecut cît și astăzi.

Pentru alte țări comuniste — în special pentru cele din Europa de Est — situațiile însă diferă. Poate că Germania de Est „reclamă" într-adevăr performanță intelectuală, datorită atît inevitabilei competiții cu Germania de Vest cît și sentimentului de continuator al unei mari culturi; poate că în Polonia ori în Ungaria mai subzistă zone și nuclee științifice și culturale ce se vor performante, din motive ce asociază orgoliul național și interesul economic și politic; dar liderii din România ori Albania nu simt nevoia obiectivă a unei astfel de performanțe și nu par a suferi de pe urma atrofierii capacității intelectuale naționale (în România, în special ca urmare a emigrărilor masive de intelectuali de valoare în ultimii ani; în Albania, probabil ca urmare a completei izolări și anihilării resurselor intelectuale de către regimul de tip stalinist). Se înțelege de la sine că statutul intelectualității depinde de nevoia de performanță și variază deci de la o țară comunistă la alta.

Trebuie de asemenea adăugat că, poate cu excepția germanilor, intelectualii est-europeni (majoritatea, deci) se află în situația dificilă de a aparține unor „culturi mici"[28]; ei simt că, în fond, rolul culturilor lor naționale în dialogul internațional este marginal și că ei înșiși sînt adesea percepuți drept „produse exotice" ale unor arii periferice. Drept urmare, un frustrant complex de inferioritate/superioritate se instalează.[29]

În rezumat, deci, voi înțelege prin *intelectuali est- europeni, intelectualii comuniști produși de și pentru culturile (în majoritate, mici) est-europene.*

Cum va evolua în viitor acest prim actor al scenariului pe care îl explorăm?

Este evident că reformismul lui Gorbaciov — și în particular „cuplul" *glasnost-perestroika*[30] este în principiu foarte „atractiv" pentru intelectualii comuniști din URSS; cel puțin aparent acesta demonstrează existența unei voințe politice cinstite, gata în egală măsură să recunoască eșecurile sistemului comunist de tip sovietic și să gîndească la alternative

— și, în perspectiva viitorului, rolul intelectualității pare a fi sensibil sporit. În mod mai degrabă neașteptat pentru tradiția comunistă, noua conducere sovietică pare să se sprijine în special pe intelectuali în efortul său de a înnoi, împotriva inerției și ostilității unei nomenklaturi devenite reacționare, sistemul totalitar sovietic, practic neschimbat din vremea lui Stalin. În plus, culturocrații pot vedea în „glasnost" o oportunitate limitată, de a se exprima „mai liber" — incluzînd aici libertatea criticii ori discutarea unor tabú-uri, iar amintirea anilor destalinizării, cînd chiar Soljenițîn publica în URSS, nu poate să nu aibă un efect stimulator asupra multor creatori pînă acum frustrați. „Perestroika" propune apoi tehnocraților teme extraordinare de reflecție, cercetare și angajare: „însănătoșirea" economiei sovietice, eliberarea științei și tehnicii de frînele birocratice și de canoanele ideologiei staliniste, promovarea performanței și valorii atîta vreme neglijate par a coborî din sfera aspirațiilor utopice în cîmpul obiectivelor posibile — și, prin aceasta, justifică aderare și suport. „Oferta" liderilor este clară: și, în cel mai bun caz, „rezultatul" cooperării cu puterea ar fi participarea la un proces ce ar duce la o Uniune Sovietică modernă și puternică, probabil cu un sistem politic relaxat dar nu schimbat, și păstrîndu-și „locul și rolul" de supraputere nu numai militară, ci și tehnologică și economică, în dialog mondial.

Prin „efecte de rezonanță" ce ar merita probabil analize mai ample[31], reformismul lui Gorbaciov și deci și oferta adresată intelectualității de cooperare cu puterea „migrează" și în Europa de Est.

Dar cum vor răspunde intelectualii din afara URSS acestei oferte?

Este evident că spațiul natural de manifestare a replicii face apel la structura și evoluția statului național în Europa de Est. Paragraful ce urmează este consacrat descrierii acestui „al doilea actor" și evoluției sale.

§2. Statul național-comunist din Europa de Est: realitate și perspective

S-a spus de multe ori că, spre deosebire de Rusia, unde ordinea comunistă a apărut drept soluție a unor conflicte *interne* ale imperiului țarist, în restul țărilor Europei de Est instalarea acestei ordini nu poate fi realist despărțită de factori *externi*, ca marșul victorios al Armatei Roșii spre Berlin (1944-1945) și balanța de forțe politice și militare în Europa după sfîrșitul războiului.[32]

Desigur, mai puțin vizibil în Iugoslavia ori Albania decît în România, de pildă, acest factor extern a existat totdeauna — și, desigur impactul său asupra „ariei" continuă și astăzi; acesta este motivul pentru care uneori mă voi referi la această zonă ca „zonă de influență" a URSS în Europa.[33] Dar în cele ce urmează mă voi referi numai la acele state unde sistemul comunist a fost în mod clar impus de sovietici — și anume la Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia, Ungaria, România și Bulgaria. În toate aceste locuri am avut deci de-a face cu transplantul, pe societăți naționale cu tradiții diferite, a aceluiași sistem politic de tip sovietic.

Imaginea analiștilor occidentali asupra Europei de Est s-a modificat de-a lungul anilor. În anii '50, viziunea dominantă era aceea a unei familii de sateliți quasi-identici cu URSS: sistemul politic părea deci să primeze asupra tradiției. Din contra, în anii '70, în parte și datorită politicii SUA de

„diferențiere", mulți experți, vorbind despre liderii ori sistemele din România[34] ori Polonia, păreau să fi uitat că aceștia erau *și* (dacă nu chiar *în primul rînd*) comuniști, ca și liderii ori sistemul Kremlinului: în noua perspectivă, tradiția națională părea să se fi impus în dauna sistemului politic de tip sovietic. Europa de Est era privită ca o familie de țări în fond „de tip occidental", aflate însă sub dominație militară și politică sovietică și abia așteptînd să se elibereze de această dominație: corolarul imediat al acestei imagini era că, dacă dominația sovietică ar înceta, o dată cu ea ar dispare automat din celelalte țări comuniste și sistemele comuniste de tip sovietic, incapabile să se mențină fără sprijinul „fratelui mai mare".

Punctul meu de vedere se așează între aceste două imagini, aș zice extreme. Eu nu cred nici că sistemul a învins tradiția, nici că tradiția s-a impus în fața sistemului. Mai degrabă cred că avem de-a face cu o curioasă sinteză a acestor două componente.

Așa cum am mai spus, îmi pare greu de negat că semințele totalitarismului stalinist au dat „fructe" diferite pe solurile diferite ale tradițiilor naționale din Europa de Est, dar eu cred că aceste fructe aparțin aceleiași specii — și anume, specia societății comuniste naționale. Sistemele democratice pluraliste (cel puțin în parte imperfecte și posibil corupte) ce au operat înaintea celui de-al doilea război mondial au rămas prea departe, în trecut, spre a-și exercita „influența hotărîtoare" asupra noilor societăți, ai căror membri sînt, în covîrșitoare majoritate, născuți și crescuți după ce ele au fost înlocuite cu regimuri totalitare; mai mult decît atît, adesea structurile democratice pluraliste au fost urmate, în anii '30, de dictaturi naționaliste de dreapta, impuse ori numai inspirate de modelul Germaniei naziste ori Italiei fasciste — iar aceste două dictaturi de dreapta, după perioade confuze și scurte de „democratizare" sub control sovietic, au fost înlocuite de regi-

murile comuniste de astăzi. Est-europenii anilor '80 sînt deci, în mare majoritate, născuţi şi crescuţi sub dictaturi naţionaliste şi/ori comuniste.[35]

Pare de aceea normal ca unele caracteristici ale comportamentului — sub dictatură să fie acum internalizate — nu numai la nivelul individului, dar şi la nivelul grupurilor sociale, al guvernaţilor şi guvernanţilor. Invizibilul „contract social" propus de regimul comunist în anii '50 nu mai pare a fi contestat în esenţa lui: „restaurarea" — în sensul reintroducerii gălăgioase a ordinii capitaliste şi a democraţiei pluraliste, trecînd cu buretele peste 40 de ani de istorie (consideraţi „greşiţi") şi reclamînd pedepsirea vinovaţilor şi transferul puterii „înapoi" de la uzurpatori la uzurpaţi ori, mai exact, la urmaşii celor uzurpaţi — pare românului mediu o utopie — şi cred că polonezul, şi maghiarul, şi cehul, şi bulgarul, şi chiar şi germanul trăind în R.D.G. gîndesc la fel. Dacă „minciuna mult repetată devine adevăr" cum se spune că ar fi spus un cinic „filosof" al totalitarismului, iraţionalitatea promovată decenii devine raţională, iar ilogicul apare drept logic. În spiritul obiectivităţii ştiinţifice, aş spune deci că, drept rezultat al întîlnirii dintre tradiţia politică şi sistemul de tip sovietic, au apărut practic *noi* societăţi naţionale. Acestea se caracterizează prin *noi* logici şi *noi* etici, *noi* mecanisme de autoreglare şi *noi* caracteristici ale comportamentului individual şi de grup.[36] Societăţile comuniste nu sînt, simplist, aberante şi ilogice: ele sînt guvernate de o *altă* logică decît cea care operează în afara lumii comuniste — o logică pe care am numit-o odată *comunistă*.[37] După părerea mea, ar fi de asemenea simplist să spui despre societăţile comuniste că nu sînt guvernate după principii etice — deşi, după experienţa nefastă a „gulagurilor" şi a prelungirilor acesteia, mi-e personal foarte greu să cred altceva; dar ca analist prefer să spun că aici funcţionează o *altă* etică, o etică *comunistă*. În termeni tehnici, logica şi etica comunistă apelează la logica şi etica conjuncturilor, cu aspecte

teleologice interesant de studiat şi descris.[38] Cu alte cuvinte, dacă logica ne spune că A implică B, iar etica ne ajută să stabilim dacă X este bine ori rău, acestea au în lumea comunistă semnificaţii diferite de cele date în afara acestei lumi. Ar fi de asemenea iluzoriu să crezi că în societăţile comuniste nu există autoreglare şi că totalitarismul exclude feedback-ul; extraordinara stabilitate a acestor societăţi, de altfel, probează contrariul. Şi, dacă o cibernetică a societăţilor totalitare rămîne încă să fie construită, cred că mai realist este să spunem deocamdată că mecanismele de autoreglare ale lumii comuniste sînt diferite de cele ce se întîlnesc în democraţiile pluraliste; mai degrabă aş vorbi astfel despre *feedback alterat* decît de lipsă totală de feedback — şi intrăm iarăşi în sfera conjuncturilor şi raţionamentelor teleologice.

Toate aceste elemente sînt internalizate, chiar şi parţial, în Europa de Est a anilor '80. Personal, am mari dubii că, odată scăpate de influenţa sovietică, societăţile comuniste din această parte a lumii s-ar converti subit şi total la pluralismul democratic.[39] „Noua ordine" este prea bine instalată: dacă-mi este îngăduită o metaforă aş spune că avem de-a face cu o alianţă, ori cu o „căsătorie" (chiar urmînd un viol şi silită) între tradiţia naţională şi sistemul de tip sovietic — şi nu cu respingerea lor reciproc violentă. Psihologii ştiu că în mariajele lungi, partenerii se influenţează reciproc şi se transformă; am fi avut deci dubii să sperăm că, la desfacerea mariajului silit, partenerii ar redeveni subit cei de la început — şi că deci societatea ar uita pur şi simplu experienţa comunistă. Dar cred că acum, după atîta vreme, nici nu mai avem a face cu „perechea iniţială", ci cu fructul dragostei lor silite, în care aflăm „cîte ceva" din ambii părinţi.

Părăsind cîmpul (pentru mine, primejdios) al metaforelor, ce a rămas totuşi din această alianţă între tradiţia naţională şi sistemul de tip sovietic în generaţia succesorilor?

După părerea mea, tradiţia politică naţională pare redusă

la un sincer şi simplist naţionalism, întemeiat pe experienţa istorică; odată practic uitată experienţa politică pluralistă, ceea ce deosebeşte sistemele de tip sovietic ce operează în Europa de Est pare a rămîne în esenţă o vetustă tradiţie istorică naţională, ce de regulă exaltă calităţile unei naţii în competiţie cu celelalte (de preferinţă, vecine).

Astfel, mariajul dintre tradiţie şi sistem a dat naştere unui straniu aliaj dintre naţionalism şi comunism, pentru care îmi pare apropiată denumirea de *naţional-comunism*.[40]

Ce semnificaţie poate avea alăturarea acestor două concepte, prin tradiţie asociate unor ideologii diferite ori chiar opuse. Într-adevăr, s-a spus de multe ori că naţionalismul şi comunismul, ca ideologii, propun imagini diferite ale structurii şi funcţionării sistemului mondial (Connor, 1984). În perspectiva naţionalistă, avem a face cu o colecţie de naţiuni diferite — incluzînd propriile lor clase sociale şi contradicţii interne) în interacţie; în perspectiva comunistă, avem a face cu două clase antagoniste (ce trec graniţele naţionale, în spiritul celebrului apel „Proletari din toate ţările[41], uniţi-vă!") în interacţie. Astfel, naţional-comunismul pare a fi o contradicţie în termeni; în plus, naţionalismul are conotaţii „de dreapta", pe cînd comunismul (pe drept? pe nedrept?) — „de stînga". Totuşi în anii celui de al doilea război mondial, Stalin a părăsit limbajul internaţionalist şi a chemat la luptă contra agresiunii naziste nu invocînd idealul comunist, ci eterna „mamă Rusia". Prima asociere a comunismului (e drept, în variantă stalinistă „într-o singură ţară", şi nu în cea clasic marxistă) cu naţionalismul se produsese — şi ea s-a arătat extrem de eficientă. Cel puţin de atunci, aşadar, diferenţa dintre „interesele comunismului" şi „interesul naţional sovietic" a dispărut. Dar în afara URSS? Să ne amintim că, în Europa de Est din jurul anilor '50, „dragostea pentru URSS" era piatra de încercare a internaţionalismului (proletar, e drept) şi astfel a comunismului, pe

cînd toate celelalte naţionalisme erau considerate reacţionare şi (uneori aspru) condamnate. Dacă ţinem acum seama de rolul fundamental al factorului extern în instalarea regimurilor de tip sovietic în această arie, vom înţelege de ce atît de mulţi est-europeni au asociat de decenii „sovietic" (inclusiv patriotismul sovietic) cu „comunismul", iar „naţionlismul" (diferit de cel sovietic) cu „antisovietismul" şi deci „anti-comunismul". Iată noi argumente ce sugerează incompatibilitatea logică dintre naţionalism şi comunism, cel puţin în afara Uniunii Sovietice.

Cu toate acestea, în Europa de Est au loc, după părerea mea, procese simultane de „comunizare a naţionalismului" şi de „naţionalizare a comunismului".

De ce ar fi naţionalismul (în afara URSS) atras de comunism?

Mulţi cercetători propun explicaţii competente pentru aparent paradoxala creştere a valului de naţionalism şi chiar şovinism/xenofobie în lumea transnaţională de astăzi[42]; şi, cu toate că ordinea comunistă pretinde că a rezolvat de mult „problema naţională"[43] sînt puţine argumentele ce ar explica de ce Europa de Est ar fi astăzi diferită de „restul lumii" în redescoperirea importanţei rădăcinilor istorice, locale şi naţionale. Mai mult decît atît, „mitul naţionalist" îmi pare a rămîne unul din puţinele mituri ce au rezistat analizei critice iconoclaste şi chiar beneficiază de desacralizarea altor mituri — ca utopia comunistă a egalităţii sociale; aceste aspecte par încă şi mai importante atunci cînd mitul naţional este asociat cu religia ori chiar biserica[44] — şi ele oferind alternative de aspiraţii, apartenenţă şi participare mult mai credibile decît cele oferite de defunctul ideal egalitar şi acoperind perene şi universale nevoi de angajament. După părerea mea, s-ar putea chiar susţine că „nevoia de mituri" — între care ar trebui trecut

și mitul național — este mai mică în Occident, de pildă, decît în societățile comuniste, unde iluziile asupra binelui social sînt ruinate și unde, în imposibilitatea de a-și susține idealuri individuale — chiar la nivelul aspirațiilor materialiste cultivate de societatea de consum — oamenii par mai înclinați către angajarea în abstracții colective, cum ar fi promovarea „valorilor naționale"... Să adăugăm și rolul pe care îl are sentimentul național pentru națiunile mici ori cu roluri mondiale marginale — ca majoritatea celor ce coexistă în Europa de Est, antrenate în interminabile conflicte niciodată rezolvate de istorie (poate insolubile?) și simțindu-se de totdeauna amenințate de imperialisme anexioniste și integratoare — ca imperiul otoman, țarist, austro-ungar și german în trecut, ori superputerea sovietică astăzi[45]; pentru astfel de popoare „mici" naționalismul apare și (ori poate mai ales) ca reacție de apărare și de conservare a identității amenințate — de totdeauna și, desigur, și în vremurile noastre.[46]

Toate acestea explică creșterea naționalismului în Europa de Est. Dar de ce acesta ar accepta astăzi comunismul, inițial perceput, după cum am văzut, ca amenințare integratoare și desnaționalizantă?

După părerea mea, la originea acestui fenomen trebuie pusă o convingere împărtășită astăzi de covîrșitoarea majoritate a est-europenilor: ordinea comunistă instalată prin forță este stabilă, și orice tentativă de răsturnare a acesteia — după Berlin 1953, Budapesta 1956, Praga 1968, Gdansk 1970, 1976 și 1980 ori Brașov 1987 — pare sortită eșecului. Nu există, prin urmare, o alternativă realistă la regimul comunist în această parte a lumii. Adevărat, nemulțumirea față de regimurile comuniste — și în special față de performanțele lor economice și sociale — este foarte adîncă; dar această nemulțumire nu se convertește automat în acțiune socială dirijată spre o alternativă realizabilă. Într-o societate atît de atomizată[47] ca societatea comunistă, după decenii de exercitare a monopolului puterii partidului comunist unic[48], cu o populație atît de depolitizată[49], articularea unei mișcări de masă anti-comuniste, în prezența puterii comuniste omniprezente, pare irealizabilă. Nu restaurarea anticomunistă ori precomunistă, ci perfecționarea comunismului (pe calea „luminilor", cum ar spune Haraszti), pare deci mai aproape de realitate. Aceasta implică însă, cel puțin între anumite limite, acceptarea situației de fapt.[50] Dacă unica versiune realistă a României ori Bulgariei este cea comunistă, și dacă tot ceea ce se poate spera este îmbunătățirea (ori reforma) comunismului odată instalat, atunci orice angajare (cerută de sentimente naționale) în destinul propriului popor implică acceptarea de facto a „contractului social" comunist ca o parte a moștenirii naționale; respingerea „în principiu" a comunismului aduce după sine, așa cum arată experiențele de pînă acum, exilul intern ori extern.

Am explicat acum, cred, de ce naționalismul activ pare gata să accepte comunismul și poate deveni chiar atras de problema operării și eventual îmbunătățirii sistemului comunist, de neschimbat în Europa de Est; cu alte vorbe, de ce naționalismul se comunizează. Dar, pe de altă parte, de ce ar deveni în anii din urmă comunismul, prin definiție și tradiție pro-sovietic și internaționalist, atras de anti-sovietism și chiar naționalism în Europa de Est? Și, deoarece în societățile totalitare rolul elitei politice este primordial, ar trebui să ne întrebăm întîi ce face pe liderii comuniști de astăzi să se îndrepte către naționalismul atît de străin marxismului?

Menționez numai cîțiva factori ce explică, cred eu, acest aparent bizar fenomen.

Voi porni de la faptul că, după patruzeci de ani de dominație neîntreruptă și după distrugerea (chiar fizică) a

adversarilor politici, noile elite comuniste şi-au creat şi educat propriile lor instrumente pentru păstrarea puterii (începînd de la obediente active de partid şi pînă la puternice aparate de securitate) şi deci devin capabile să guverneze şi fără suport sovietic explicit. Apare astfel posibilitatea reală de a lua jocul „pe cont propriu": a conduce autoritar, independent, fără riscuri, şi fără controlul „coloniştilor" sovietici, apare probabil ca variantă deosebit de atrăgătoare pentru „noua clasă", în terminologia devenită clasică a lui M. Djilas.[51] „Emanciparea de Moscova" cu păstrarea puterii şi libertate în utilizarea ei în scopuri proprii devine astfel o posibilitate reală. Care ar fi însă avantajele unei astfel de opţiuni?

În primul rînd, percepute decenii în şir de propriile popoare şi de străinătate drept „marionete sovietice", elitele comuniste, despărţindu-se de Moscova care le-a instalat, şi proclamîndu-se ele însele purtătoare ale tradiţiei naţionale ori chiar forţe anticolonialiste şi deci antisovietice, pot spera să capete acea legitimitate internă şi externă atît de scumpă oricărui guvern niciodată ales în sufragii libere.

În al doilea rînd, folosirea sentimentelor anti-sovietice existente deja în sînul populaţiei — de altfel de tipul resentimentelor fireşti ale colonizaţilor faţă de colonişti — ca şi mobilizarea naţionalismelor latente în masă, în scopul atingerii obiectivelor dictate de puterea comunistă, poate fi extrem de eficientă: apare aici o anume solidaritate între conducători şi conduşi greu de obţinut altfel.

În al treilea rînd, în perioada din urmă, emanciparea de Moscova poate deveni, pentru clasa politică din Europa de Est, şi o problemă de proprie supravieţuire: atunci cînd dinspre Rusia bate „vînt de reformă" ce poate pune în pericol poziţia şi privilegiile învechitei nomenklaturi locale, „rezistenţa faţă de Moscova" şi apelul la tradiţia şi mîndria naţională pot deveni

pentru liderii anti-reformişti arme eficace pentru conservarea puterii şi refuzul „modelului reformist". În sfîrşit, despărţirea de Moscova şi invocarea tradiţiei naţionale poate oferi speranţe pentru un „nou început"; eliberate de tutela politică a coloniştilor sovietici, clasele politice se pot teoretic elibera şi de tutela ideologică a unei doctrine comuniste erodate şi discreditate şi pot încerca să implementeze „calea naţională" de dezvoltare — iarăşi teoretic posibil diferită de cea sovietică ori chiar non-comunistă şi astfel „mai" performantă.

S-a spus adesea că într-un sistem totalitar, ca acela comunist de astăzi, societatea civilă pare mai degrabă apatică, lipsită de voinţă politică şi de impact real asupra conducerii propriului său destin; ea nu este deci „comunizată" (decît parţial), şi deci „îndreptarea către naţionalism" nu constituie o cotitură şi nu ar trebui justificată — ea apărînd ca o componentă a valului de naţionalism ce se manifestă pe toate meridianele. Aş adăuga totuşi că, nemulţumiţi de ordinea comunistă, mulţi est-europeni văd probabil în „despărţirea de Moscova" şi promovarea tradiţiei naţionale măcar o condiţie necesară (dacă nu şi suficientă) pentru o schimbare spre mai bine şi pentru un nou început.

Iată argumentele care justifică faptul că, în Europa de Est, comunismul pare gata să accepte naţionalismul şi devine chiar atras de tradiţia naţională, pe care şi-o anexează şi al cărei continuator se auto-proclamă: cu alte cuvinte, comunismul se naţionalizează.

O precizare se impune: „naţionalist", în sensul folosit în speculaţiile mele, nu coincide obligatoriu cu „statist". Observaţiile din acest capitol nu adaugă astfel eventuale noi argumente la dosarul cunoscutului proces de „etatizare" a comunismului — oricum, de multă vreme desăvîrşit în Europa de Est. Naţionalismul face apel nu atît la „organizaţii" ca statul, ci

la straturi adînci ale unui postulat „suflet al etniei", cu rezonanţe adesea mistice.

Atunci cînd naţionalismul astfel înţeles devine „ideologie de stat", la rîndul său se vede în situaţia de a se considera expresia unei singure etnii. Apare astfel o evidentă distincţie între naţionalism şi statism în cazurile în care între frontierele statului se află populaţii ce aparţin mai-mult-decît unei singure etnii — ca în Europa de Est, atît de discutabil „împărţită" după criterii naţionale după primul război mondial, ca urmare a descompunerii Imperiului austro-ungar.

De altfel, distincţia dintre naţionalism şi statism generează actualele conflicte naţionale în Europa de Est: citez astfel „crizele" minorităţilor naţionale din interiorul statelor comuniste (ca minoritatea maghiară din România, ori cea turcă din Bulgaria), ca şi „criza" (exodul) minorităţilor evreieşti din Europa de Est în genere (manifestîndu-se prin antisemitismul puterii şi prin nemaiîntîlnita dorinţă de emigrare a unor populaţii evreieşti stabilite în această parte a lumii cel puţin de mai multe secole) — toate provenind desigur din dificultăţile concilierii ideologiei naţionaliste transformate în doctrină de stat cu statutul de cetăţean (minoritar) al statului devenit naţionalist, statul etnocratic (pentru o singură naţiune, se subînţelege).

Să revenim însă la procesele simultane de comunizare a naţionalismului şi de naţionalizare a comunismului.

Ca rezultat al acestor două procese, o nouă formă de comunism îmi pare a prinde rădăcini în Europa de Est: naţional-comunismul. Versiune modernizată a clasicului „comunism într-o singură ţară", naţional-comunismul semnifică, pentru cei mulţi ce trăiesc sub regim comunist, „inevitabilul comunism în patria mult iubită", iar pentru conducătorii comunişti, „legitimarea puterii noastre comuniste, fără control

extern, în patria noastră" (posibil, de asemenea — mult iubită).

Ce caracterizează această nouă formă de comunism? Voi înregistra întîi faptul că, despărţindu-se adesea (prin critică violentă) de propriul său trecut şi de erorile şi crimele sale (uşor de explicat prin perfidia colonizatorilor sovietici), şi proclamîndu-se (uneori zgomotos) continuator al tradiţiei naţionale adesea umilite de foştii colonişti, naţional-comunismul are şanse reale de a se legitima în faţa propriului popor — ca orice mişcare de eliberare naţională în lumea a treia, de pildă.

În al doilea rînd, încetînd a mai fi perceput ca „marionetă sovietică" — şi deci a mai fi asociat cu politica de mare putere a URSS, inclusiv cu hegemonismul sovietic — această formă de comunism nu mai pare periculoasă pe arena mondială. Occidentul, preocupat de balanţe de forţe şi de status-quo, nu are de ce să fie speriat de această cel puţin aparentă „dezmembrare a imperiului comunist" — ci, din contră, din raţiuni geopolitice o poate chiar încuraja. Iar lumea a treia va vedea aici probabil o ultimă fază a decolonizării — şi poate fi chiar atrasă de noul model, ce, de pildă, garantează elitelor aflate deja la putere continuitate fără „pericolele" democraţiei, cu alegeri şi inevitabile schimbări...[52]

Comunismul pare astfel mai atrăgător şi mai puţin periculos, atît în interior cît şi pe arena mondială, în haina sa naţionalistă decît în versiunea clasică de „unealtă a Moscovei".

La rîndul său, naţionalismul — prin tradiţie exclusiv, xenofob şi astfel periculos — pare mai puţin dezagreabil atunci cînd este asociat unei ideologii prin definiţie transnaţională, cum este comunismul.

În concluzie, în straniul lor mariaj naţional-comunist, atît naţionalismul cît şi comunismul par mai atrăgătoare decît naţionalismul şi comunismul luate separat; în cuplu, ambele par diluate, mai puţin dogmatice şi mai pragmatice — şi astfel

chiar umanizate.

Cititorul va fi observat, desigur, cît de frecvent am folosit, în descrierea național-comunismului, verbul „a părea" (subînțeles: la prima vedere). Într-adevăr, personal nu cred că această atrăgătoare aparență rezistă unei analize mai profunde. Iată cîteva argumente.

În primul rînd, mariajul cu naționalismul nu face automat comunismul deja instalat mai puțin totalitar: un răuvoitor ar putea chiar remarca faptul că se deschide aici o poartă largă justificării totalitarismului comunist modern prin invocarea (totdeauna posibilă) (a) unor precedente din tradiția națională.[53] În asociere cu naționalismul, deci, aspectul nedemocratic al comunismului poate fi, teoretic cel puțin, chiar întărit. Avem a face astfel cu încă o posibilă strategie de instalare și reabilitare a totalitarismului în lumea modernă.

În al doilea rînd, în contact cu dogmatismul comunist, însuși naționalismul riscă să degenereze. Istoria, de pildă, poate fi transformată într-un „cîmp de sprijin" al politicii comuniste; iar conflictele naționale moștenite, întărite prin invocarea partizană a istoriei, pot fi transformate în justificări ale „atmosferei de campanie" atît de scumpe comunismului de totdeauna și atît de utile funcționării sistemelor totalitare.

Cred că experiența trecutului explică scepticismul meu. Să trecem astfel peste prima întîlnire a comunismului cu naționalismul — apelul comuniștilor sovietici, în anii celui de al doilea război mondial, la „Mama Rusia" eternă, cu extraordinarul rezultat pe care îl cunoaștem. Să trecem și peste cazul special al Iugoslaviei — unde comunismul nu era chiar de tip sovietic și nu era chiar „instalat la Moscova", iar „naționalismul" era diluat de conflictele multietnice și de structurile federaliste. Și să cercetăm România — succesul cel mai vizibil al național-comunismului în Europa. Este evident că aici comunismul și naționalismul s-au degradat reciproc în mariajul lor straniu: comunismul a rămas la stadiul stalinist al anilor '30, iar naționalismul a rămas la nivelul agresiv al anilor '30, alianța lor întărind rolul liderului, ce combină cultul comunist al personalității cu principiul conducătorului naționalist mesianic.

Toate trăsăturile descrise înainte ale național-comunismului, degradate, se întîlnesc în tristul exemplu românesc[54]: „despărțirea de Moscova", justificată în fond de refuzul destalinizării și fiind percepută ca început de drum independent și naționalist; utilizarea istoriei ca argument pentru conducerea autoritară, mergînd pînă la reînvierea riturilor de iz bizantin; cultivarea „atmosferei de campanie" prin invocarea pericolelor externe („invazia sovietică") și interne („iredentismul maghiar"); în sfîrșit, arbitrariul și corupția caracteristice puterii absolute scăpate de sub orice control — extern ori intern, ideologic ori politic.

Dar să amintim și extraordinarul succes al acestei noi forme de comunism pe arena mondială, în special la finele anilor '60 și în anii '70. Occidentul a văzut în național-comunismul românesc mai mult anti-sovietism, naționalism și independență decît comunism — și l-a încurajat deschis: trei președinți ai SUA, trei președinți ai Franței, regina Marii Britanii, împăratul Japoniei și mulți alți șefi de stat, greu a fi bănuiți de simpatii comuniste, și-au exprimat admirația pentru varianta românească de totalitarism. În aceeași perioadă, Moscova (și, în general, lumea comunistă) a văzut în național-comunismul românesc mai mult comunism ortodox decît naționalism eretic și l-a acceptat ca atare, dacă nu chiar susținut (Pacepa, 1987). În sfîrșit, „lumea a treia" a văzut în național-comunismul românesc o formă a mișcărilor anticolonialiste de eliberare națională, și evident l-a apreciat și susținut.

Astfel, comunitatea mondială a primit cu aplauze pe „noul

născut" al familiei comuniste. Din nefericire, aceste aplauze nu au putut împiedica dezastrul — și analiștii sînt astăzi de acord în evaluarea „crizei românești", probabil cea mai gravă din istoria comunismului european.[55]

Dar România este un caz de excepție, al variantei celei mai rele ce se poate imagina: comunismul primitiv și naționalismul primitiv s-au completat și întărit reciproc, și dictatura de extremă-stîngă și cea de extremă-dreaptă coexistă în aceeași structură totalitară. Ca rezultat, am asistat la o extraordinară deteriorare a calității puterii comuniste: pentru oamenii de bună credință și/sau competenți supraviețuirea în grupul conducător a devenit din ce în ce mai grea, dacă nu chiar imposibilă. *O nouă generație de lideri, ale căror unice merite asociază obediența necondiționată față de superiori cu aroganța și bădărănia fără limite față de inferiori, și a căror ultimă preocupare pare a fi competența și performanța sistemului, a devenit simbolul trist al acestei însoțiri între un comunism degenerat și un șovinism adesea ridicol.* Și, ținînd seama de rolul esențial al elitelor în funcționarea și evoluția sistemelor totalitare, calitatea „clasei politice" românești actuale îmi pare problema esențială a viitorului comunismului românesc — fie el conservator ori reformist.

Dar să sperăm că alte experiențe de asociere a comunismului cu naționalismul vor fi mai fericite. Faptul că, pînă acum, rezultatele nu justifică iluzii optimiste nu ar trebui, teoretic, să descurajeze: logicienii știu că dacă „ceva nu s-a întîmplat niciodată pînă acum" asta nu implică obligatoriu că acel ceva „nu se poate întîmpla în viitor". Și aș menționa, în estimarea realistă a rezultatelor mariajului comunismului cu naționalismul, importanța crucială pe *care o capătă calitatea elitelor comuniste, ca și presiunea pe care o exercită „societatea civilă" asupra liderilor săi comuniști.* În această perspectivă, național-comunismul maghiar ori polonez ar putea fi mult diferit de modelul românesc. Dar nu trebuie uitat că rămînem încă între granițele aceleiași noi specii — cu exemplare evoluate ori ratate...

Național-comunismul îmi pare astfel un „fapt posibil încărcat de viitor", cum spun prospectologii: cu alte cuvinte, el trebuie considerat nu atît ca fapt „de azi" ci ca fapt-germene, ca sămînță, purtînd în ea viitorul. Dar a devenit o banalitate repetarea propoziției-cheie a prospectologiei moderne — și anume că orice cercetare probă nu ghicește „ce va fi" ci încearcă să descrie evantaiul posibilităților, propunînd scenarii alternative de evoluții viitoare, cu plauzibilități și dezirabilități realist construite.

Evident, desfășurarea cu unelte adecvate a unor astfel de scenarii pentru Europa de Est depășește cu mult cadrul capitolului de față (o încercare interesantă poate fi găsită în Hankiss, 1988). Îmi propun aici așadar numai să explorez evoluția mediului (ori „solului") în care se poate dezvolta național-comunismul în următoarele decenii.

„Doctrina Brejnev" și preocuparea pentru integritatea imperiului comunist sovietic par să fi sugrumat multe din tendințele centrifuge ori centripete ale aspirațiilor etnice și ambițiilor naționale din Europa de Est în ultimele decenii. „Glasnost"-ul noilor lideri sovietici oferă bune oportunități pentru manifestarea acestor tendințe multă vreme reprimate — atît în URSS cît și în spațiul său actual de influență, respectiv în Europa de Est. Începutul pare să fi fost deja făcut, în URSS: asistăm la recrudescența naționalismului rus, a celui armean, a celui tătar, baltic, ucrainian, românesc și probabil că șirul nu se va opri aici. Un „diagnostic" corect privind natura acestor naționalisme pare încă prematur; dar este sigur că aici coexistă tendințe fundamentaliste (chiar cu iz religios-creștin, islamic etc.) evident necomuniste ori chiar anticomuniste, tendințe liberale și tendințe pro- comuniste.[56] Experiența istorică arată că, în trecut, naționalismul a fost invocat de unii lideri co-

muniştii ca argument pentru conservarea puterii, ca şi de oponenţii unor lideri comunişti dornici să preia puterea. De ce oare situaţia ar fi astăzi fundamental schimbată? Atît reformiştii lui Gorbaciov cît şi anti-reformiştii „vechii gărzi“ conservatoare pot folosi argumente naţionaliste în lupta pentru putere şi influenţă: esenţial îmi pare însă că învingători din această luptă nu pot fi decît tot comuniştii şi că deci rezultatul nu poate fi decît tot o formă de naţional-comunism — fie ea reformist-liberală ori neostalinist-conservatoare.

O situaţie asemănătoare întîlnim în zona de influenţă a URSS din Europa, şi anume în Europa de Est. Prin ciudate fenomene de rezonanţă cu URSS, ce se adaugă conflictelor latente existente, asistăm astăzi la recrudescenţa naţionalismelor şi chiar regionalismelor în Europa de Est comunizată. Toate vechile şi nerezolvatele (poate chiar insolubilele) probleme naţionale sînt redescoperite. Fiecare are probleme cu vecinii: polonezii cu ruşii şi est-germanii, est-germanii cu ruşii (baltici, ukrainieni etc.), polonezii cu cehii, cehii cu slovacii şi germanii, maghiarii cu românii, slovacii şi germanii, românii cu maghiarii şi ruşii, sîrbii cu croaţii, albanezii cu sîrbii şi bulgarii, bulgarii cu grecii şi turcii ş.a.m.d. La aceasta se adaugă, desigur, relaţiile cu sovieticii (nu cu ruşii!), percepuţi ca putere colonială în criză. O perioadă de conflicte etnice (la nivelul intranaţional[57] ori internaţional) pare deci să se deschidă în Europa de Est. Drept urmare, este de aşteptat ca o anumită conştiinţă naţională — ori chiar spirit naţionalist — să se afirme în continuare în această parte a lumii. Dar spaţiul de manifestare a acestui spirit rămîne statul comunist. Ipoteza alianţei dintre naţionalismul în ascensiune şi comunism, în spiritul naţional-comunismului descris înainte, pare deci plauzibilă. Naţional-comunismul va deveni deci un modern statism-totalitar, dacă „reforma“ nu reuşeşte, ori numai autoritar, dacă aceasta va triumfa.

Pînă unde poate acţiona efectul centrifug al naţional-comunismului? Poate acesta schimba actuala geografie politică a regiunii, modificîndu-i graniţele?

Personal, nu cred în această variantă[58]: modificarea graniţelor stabilite după cel de-al doilea război mondial ar aduce după sine conflicte majore, de toată lumea nedorite. Înclin însă să cred că, nerezolvate şi nerezolvabile, disputele şi rivalităţile naţionale vor continua să joace un rol important în următoarele decenii, alimentînd promovarea spiritului naţional-comunist şi statismul. Şi transformînd astfel statele comuniste din regiune în state naţional-comuniste, liberale ori conservatoare, dar nedepăşind frontierele „noii specii“.

§3. Intelectualii est-europeni şi naţional-comunismul: o nouă ofertă de cooperare?

Nici un sistem politic nu este nici cu totul susţinut şi nici cu totul respins de populaţie, şi comunismul şi intelectualii nu fac desigur excepţie de la această regulă. În plus, intelectualii şi (orice) putere (a) sînt adesea în conflict: iată o propoziţie la care mulţi intelectuali occidentali, de pildă, ar subscrie fără rezervă.

Şi totuşi relaţiile dintre intelectuali şi puterea comunistă au un caracter deosebit.

S-a spus de multe ori că intelectualul înseamnă *libertate* de gîndire fără tabúuri, de expresie, fără constrîngeri, de circulaţie, fără bariere ş.a.m.d.; atitudinea *critică* este de asemenea o caracteristică intrinsecă a neliniştii intelectuale. Expresia „intelectual critic" ar trebui probabil percepută ca o tautologie, deoarece intelectualii au fost şi sînt, prin definiţie, critici ai societăţii în care trăiesc. Nu înţeleg aici desigur prin „critică" interesul exclusiv pentru disfuncţiile sociale, şi cu atît mai puţin obligativitatea opoziţiei intelectuale ori chiar politice: mă refer numai la libertatea de a pune întrebări şi de a stimula acea neîncredere fecundă care ajută societăţii să se autocunoască şi poate chiar să progreseze.

Dar puterea comunistă, cel puţin în forma pe care o cunoaştem pînă acum, înseamnă totalitarism[59], deci tabúuri explicite (ca ideologia marxistă, rolul partidului unic ori „victoria" finală a noii orînduiri, prin definiţie bună în pofida eventualelor disfuncţii, temporale şi totdeauna remediabile prin acţiuni „de sus"); statul comunist — teoretic, ori unicul proprietar de întreprinderi ce utilizează intelectuali (deci unicul lor patron) — ori măcar „controlorul politic" al „întreprinderilor intelectuale" private — pune în practică multe bariere „exprimării intelectualilor", mergînd de la cenzura deschisă pînă la manipularea pieţii intelectuale interne al cărei proprietar de asemenea este şi promovînd astfel „autocenzura"; în numele unor difuze interese intangibile — naţionale ori ideologice — chiar după semnarea Acordurilor de la Helsinki, puterea comunistă îşi arogă dreptul să hotărască fără drept de apel asupra oportunităţii circulaţiei oamenilor şi ideilor — evident, înseamnă cu totul altceva decît „fără bariere"; în sfîrşit, prin atmosfera „de campanie" pe care o alimentează continuu (campanie „contra vechii orînduiri", „pentru noua orînduire", „împotriva duşmanilor interni ori externi", iar acum, mai recent, „pentru reforme"), statul comunist încurajează prin toate mijloacele înrolarea intelectualilor în marea armată a populaţiei (oare soldaţii ori chiar ofiţerii în campanie se simt liberi?), descurajînd şi chiar blamînd pe cei ce, „în astfel de perioade" (dificile, de război, se înţelege) demobilizează masele prin critici neconstructive (cele „constructive" fiind, fireşte, cele limitate ori chiar aliniate) ori se izolează punînd „întrebări fără răspuns" (cum este gata să considere puterea ne-intelectuală comunistă orişice iese din sfera percepţiei sale directe).

Din cele de mai sus ar reieşi că intelectualitatea autentică — în sensul de liberă critică — şi comunismul sînt incompatibile.[60]

Realitatea dovedeşte însă contrariul şi ar fi stupid să se afirme că în lumea comunistă nu au existat şi nu există intelec-

tuali: muzica sovietică, matematica poloneză ori poezia română dovedesc contrariul.

Aceasta înseamnă că mulţi intelectuali au acceptat, în fapt, invizibilul „contract social“ oferit de regimul de tip sovietic: obedienţă în schimbul unei vieţi profesionale normale (dacă nu chiar sprijinită de stat, ce îşi arogă şi rol de Mecena). Dar, în acelaşi timp, au fost şi intelectualii care au pus în discuţie ori chiar au respins oferta puterii. Istoria arată că intelectualii au constituit principala, dacă nu unica sursă de critică a regimului comunist (în URSS, RDG, Cehoslovacia ori România) — şi dacă prin disident înţelegem, odată cu Medvedev, „un cetăţean care nu este de acord cu fundamentele ideologice, politice, economice ori morale pe care se întemeiază societatea în care trăieşte, proclamîndu-şi deschis acest dezacord şi demonstrîndu-l în faţa compatrioţilor săi şi a statului“[61], atunci, în termeni generali, disidenţii din ţările comuniste vin în special din rîndurile intelectualităţii. Să reamintim apoi că intelectualii au jucat roluri importante în mişcările de masă contra totalitarismului comunist: este suficient să menţionăm istoria revoluţiei maghiare din 1956[62] ori KOR şi Solidarnost în Polonia.[63]

Se spune uneori că intelectualul ce trăieşte sub regimul comunist trebuie totdeauna să aleagă între a fi curtean ori disident. Simplificarea problemei îmi pare excesivă. A accepta contractul social comunist nu înseamnă obligatoriu să devii curtean — mulţi tehnocraţi est-europeni dovedesc aceasta şi chiar unii culturocraţi. Căci există o tristă dar adevărată „artă a supravieţuirii“, aş adăuga chiar demnă, sub dictatura comunistă — combinînd supunere bine calculată, criticism autolimitat, păstrare tactică a unui profil marginal şi utilizare inteligentă a oportunităţilor. Desigur, pentru mulţi intelectuali occidentali astfel de strategii par stranii dacă nu chiar dezgustătoare. În principiu sînt gata să fiu de acord cu ei, adăugîndu-le urarea mea tristă ca niciodată să nu fie obligaţi să înveţe o astfel de artă...[64]

Toate observaţiile de mai sus se referă însă la relaţiile dintre intelectuali şi statul comunist în general. Ce introduce *nou* naţional-comunismul în această schemă?

Convingerea mea este că naţional-comunismul oferă intelectualilor un contract mai atrăgător decît cel oferit prin tradiţie de statul comunist. În esenţă, este vorba de faptul că oferta naţional-comunistă nu face apel, ca cea comunistă tradiţională, exclusiv la acceptarea valorilor ideologice, ci introduce şi acceptarea valorilor tradiţiei naţionale. Prin aceasta, spectrul asocierilor posibile devine mult mai larg: intelectuali oneşti, care socotesc comunismul şi dictatura dezgustătoare şi care ar fi respins oferta comunistă tradiţională, pot să nu respingă oferta naţional-comunistă, motivaţi fiind de sentimentul patriotic al angajamentului faţă de promovarea valorilor naţionale.

Nu intră în obiectul prezentului eseu explorarea consecinţelor adeziunii intelectualităţii sovietice la naţional-comunism. În trecut, după părerea mea, *aceasta* a fost sursa performanţei ştiinţifice, tehnologice şi culturale a URSS; iar în perioada actuală cînd bate „vînt de reforme“, şi în perspectiva viitorului — cu ori fără simbolul „Gorbaciov“ — este probabil că această adeziune a rămas singura sursă spirituală utilizabilă pentru progresul superputerii sovietice, după demitizarea utopiei comuniste — dar o resursă extraordinară, aptă a conserva statutul de superputere şi chiar de a asigura hegemonismul şi expansionismul sovietic.[65]

Pentru intelectualii din ţările Europei de Est, deci din ţările comuniste din Europa din afara URSS, însă, naţional-comunismul este un concept nou, mai atrăgător decît comunis-

mul anilor '50; căci, să nu uităm, aici naţionalismul nu mai este perceput ca afirmare ostentativă (şi chiar arogantă) a rolului de mare putere, ci mai ales ca factor de apărare a identităţii naţionale în pericol.

Dar, s-ar putea întreba un intelectual născut şi crescut în afara lumii totalitare, de ce ar fi oare intelectualii din Europa de Est obligaţi să se *definească*, într-un fel anume, faţă de puterea politică? În ultimă analiză, putere politică există peste tot în lume; şi peste tot există şi intelectuali: dar se pot imagina profesori americani ori (vest) germani care să ignore „în principiu" viaţa politică şi să nu se simtă în nici un fel obligaţi să adere la un anumit (şi stabil) punct de vedere faţă de autoritatea statului. Sînt oare statele comuniste diferite de statele din alte părţi?

Răspunsul la această întrebare face din nou apel la esenţa totalitară, nu numai autoritară, a statismului comunist. Societăţile comuniste sînt, cum ar spune M. Lewin, greu de condus dar uşor de controlat[66]. Prin definiţie, liderii comunişti cer înrolare entuziastă în „marea armată" a popoarelor lor ce „luptă" totdeauna *pentru ceva* ori împotriva cuiva — şi pot verifica modul în care este receptată chemarea lor. Spre deosebire de colegul său occidental, intelectualul ce trăieşte sub regim comunist este *obligat* să vină în contact cu puterea — care, printre altele, este de cele mai multe ori şi patronul său direct; şi să se definească faţă de ea.

Să încercăm deci să simulăm, din interior, atitudinea unui intelectual în faţa sistemului comunist din Europa de Est. Acesta se află, cred, în faţa a patru opţiuni de comportament[67] posibile:

(a) susţinerea activă a sistemului comunist;

(b) acceptarea „pozitivă" a sistemului comunist şi a „situaţiei" — respectiv, acceptarea sa, chiar fără entuziasm şi cu unele rezerve (ce nu privesc însă esenţa sistemului), dar cu speranţa că „situaţia" se poate ameliora şi cu aspiraţia de a contribui activ, evident în unele limite şi la nevoie (la „cerere") pentru această ameliorare;

(c) acceptarea „negativă" a sistemului comunist şi a „situaţiei" — respectiv, acceptarea sa *de facto*, cu rezerve de principiu şi fără iluzii de „mai bine", fără nici o aspiraţie de a contribui la viaţa sistemului şi cu unica preocupare de a supravieţui (eventual, de a produce pentru „vremuri mai bune", viitoare);

(d) respingerea totală şi activă a sistemului comunist.

Să estimăm acum, din interior, beneficiile şi costurile fiecărei variante de comportament, anticipînd şi variaţiile acestora cînd trecem de la „comunism" la „naţional-comunism", cu exemple luate din diferite contexte ale Europei de Est. Ne vom opri apoi pe scurt la modul în care „reforma" propusă de M. Gorbaciov poate schimba concluziile analizei cost/beneficiu dezvoltat anterior.

O precizare se impune. S-a spus de multe ori că ceea ce ne guvernează acţiunile nu sînt faptele în *sine*, ci *imaginile* pe care ni le formăm asupra acestor fapte — imagini totdeauna subiective şi puternic colorate de propria noastră formaţie culturală.[68] În formulările de mai sus, deci, nu este atît vorba de efective beneficii şi costuri, ci de *imaginile* pe care şi le creează intelectualii asupra beneficiilor şi costurilor diferitelor opţiuni, ca şi de modificarea respectivelor imagini. Modul de formare al acestor imagini constituie desigur o interesantă temă de cercetare, ce depăşeşte cadrul lucrării de faţă; în lipsa unor studii concrete, putem numai presupune că, în procesul creării imaginilor, joacă roluri importante propria „biografie" (socială şi culturală), tradiţia (în particular: a breslei profesionale în care se simte parte intelectualul), exemplele (luate din

generaţiile anterioare, ori cele luate din aceeaşi generaţie), ca şi propria „analiză logică" (desigur subiectivă şi influenţată de toţi factorii anteriori). Fără să ne ocupăm de aceste aspecte, vom încerca să simulăm *imagini* ale beneficiilor şi costurilor asociate diferitelor variante de comportament ale intelectualului comunist; pentru simplificarea expunerii, însă, voi renunţa de multe ori la această precizare, avertizînd însă că ori de cîte ori este vorba de beneficii şi costuri trebuie de fapt înţeles *imagini* (se înţelege, subiective) ale acestor componente pe care întemeiem analiza noastră.

(a) *Beneficiile* „susţinerii sistemului" sînt evidente: ascensiune profesională şi socială (acces chiar la nomenklatură), privilegii, susţinere în viaţa profesională etc. Să menţionăm şi faptul că, de regulă, în rîndul privilegiilor intră şi dreptul de a călători şi de a participa la viaţa profesională internaţională[69] — cu corolarul că aceasta, politizată, îi poate accepta ca „reprezentanţi" şi onora ca atare indiferent de valoarea lor reală. Printre beneficiile „susţinerii" sistemului intră, socot eu, şi deloc neglijabila (şi mult neglijata) capacitate „de a face bine", strîns corelată cu puterea pe care o capătă, prin funcţii, intelectualii aliniaţi. Spectrul „binelui" este larg: intelectualii asociaţi ori aliniaţi puterii sînt adesea capabili să susţină ori să imprime direcţii de cercetare ori exprimare artistică, să ajute la promovarea valorii autentice (contrabalansînd „selecţia negativă" operată programatic de sistem), să creeze „insule de competenţă" şi să le susţină prin instituţii corespunzătoare şi uneori să-şi ajute colegii „în nevoie" în faţa autorităţilor (de pildă, „intervenind" la birouri de paşapoarte, la primării, uneori chiar şi la poliţie în favoarea protejaţilor lor). În schimb, desigur, aceşti intelectuali reclamă respect şi chiar statut profesional din partea celor ajutaţi — şi, din motive lesne de înţeles, de cele mai multe ori primesc această ciudată formă de

recunoştinţă, nu totdeauna corelată cu adevărata valoare profesională. *Costurile* susţinerii sistemului sînt dificil de evaluat: este probabil că printre acestea ar trebui trecute conflictele interne generate de compromisul cu totalitarismul — pentru cei al căror comportament oportunist nu corespunde convingerilor intime — ca şi rezerva ori chiar dezaprobarea (de regulă, tacită dar reală) acelora ce văd în această atitudine (uneori poate numai din omenească gelozie) oportunism interesat ori nemeritată şansă.

În rîndul costurilor ar trebui însă trecute şi crizele personale ce pot apare ca urmare a contrazicerii flagrante dintre imaginile iniţiale asupra beneficiilor şi costurilor şi realitatea lumii comuniste. Într-adevăr, se pot imagina intelectuali care, susţinînd sistemul, au estimat beneficii proprii mai mari decît cele efectiv obţinute, şi costuri mai mici decît cele ce le-au fost impuse; frustrări pot de asemenea fi generate şi de altceva decît de „propria situaţie": şi menţionez aici pe (din ce în ce mai puţinii, în generaţiile mai noi) susţinători din *motive de credinţă ideologică* a ordinii comuniste, desigur nu o dată dezamăgiţi de performanţele sistemului căruia i-au dăruit atîtea iluzii...

Cum se modifică beneficiile şi costurile menţionate atunci cînd trecem de la comunismul „clasic" la naţional-comunism?

Comunismul anilor '50 înţelegea prin „susţinerea sistemului" exclusiv angajament ideologic şi obedienţă în faţa puterii, tradusă în fapt de mai multe ori prin asociere la obiectivele sistemului — greu de deosebit de interesele URSS. Naţional-comunismul introduce în definiţia „situaţiei" dimensiunea naţională. Aceasta măreşte considerabil cîmpul motivaţional, cum ar spune psihologii, al susţinerii sistemului: aşa cum am mai spus, intelectuali de bună credinţă, indiferenţi ori chiar ostili comunismului, pot susţine sistemul din motive de angajament naţionalist şi pot coopera — activ ori măcar

pasiv — cu puterea. Faţă de „varianta comunistă" a anilor '50, în varianta naţional-comunistă beneficiile cresc: şi aş trece aici, de pildă, faptul că, lăsaţi ori chiar împinşi pe scena internaţională, intelectualii naţional-comunişti nu mai sînt percepuţi atît drept comunişti cît drept „reprezentanţi" ai propriilor naţiuni — cu toate avantajele ce pot decurge de aici în adesea naiva comunitate profesională mondială. Costurile susţinerii sistemului scad în varianta naţional-comunistă: explicaţia (comodă de altfel) a angajamentului patriotic poate fi convingătoare. În sfîrşit, voi menţiona aici şi importanţa pe care o are „tradiţia naţională" în estimarea costurilor şi beneficiilor asocierii necondiţionate cu puterea. În istoria României, de pildă, cooperarea intelectualilor cu puterea pare naturală — şi invocarea unor personalităţi trecute socotite exemplare urmăreşte să demonstreze că de totdeauna marii intelectuali „au servit ţara şi poporul" (după părerea mea, expresie oribilă, căci „servitor" vine tot de la „a servi") — cu corolarul că de la urmaşii lor de azi se aşteaptă acelaşi lucru, „ţara şi poporul" fiind înţelese ca evident identice cu puterea naţional-comunistă. Calitatea puterii comuniste (ori naţional-comuniste) este iarăşi un factor important în stabilirea acestor estimaţii. În Cehoslovacia, cu o tradiţie foarte diferită de cea a României, situaţia intelectualilor pare astăzi paradoxal destul de apropiată de cea din România ca urmare a caracterului stalinist al puterii în cele două ţări. În Ungaria ori Polonia, însă, cu puteri comuniste „mai luminate" beneficiile susţinerii sistemului par mai mici, iar costurile mai mari decît în România.

(b) *Beneficiile* şi *costurile* „acceptării pozitive" a sistemului comunist şi a situaţiei „de fapt" nu diferă de cele asociate susţinerii sistemului decît în grad şi intensitate. De regulă, promovarea se mărgineşte la cea strict profesională (fără acces la nomenklatură), iar în rîndul privilegiilor intră numai

tolerarea participării la viaţa profesională internaţională, nu şi „împingerea" şi susţinerea de către statul comunist a acestei participări. Puterea „de a face bine" este, se înţelege, şi ea mai mică decît în cazul anterior. În schimb, costurile acestei atitudini par mai mici decît în cazul „susţinerii entuziaste": breasla vede aici mai degrabă un omenesc interes pentru o viaţă profesională normală decît condamnabil oportunism. Şi aici tradiţia naţională şi calitatea puterii par a juca un rol important în estimaţiile amintite. În Ungaria şi Polonia, de pildă, „susţinerea" şi „acceptarea pozitivă" par adesea să ducă la marginalizare şi chiar boicot spiritual din partea breslelor profesionale.[70]

(c) În rîndul *beneficiilor* „acceptării negative", de regulă nu intră ascensiunea şi nici accesul la viaţa profesională internaţională, ci numai tolerarea unei vieţi profesionale normale. *Costurile* includ o anume asumare a marginalizării sociale şi, spre a supravieţui, intelectualul ce „acceptă negativ" sistemul este deseori forţat să apeleze la sprijinul colegilor săi „mai influenţi" — din categoria celor ce susţin/acceptă pozitiv sistemul; şi aici tradiţia joacă un rol important în aceste estimări. Ungaria, de pildă, pare să nu interzică accesul la viaţa internaţională a intelectualilor ce nu împărtăşesc convingeri marxiste ori discută chiar fundamentele sistemului.[71]

(d) Respingerea contractului oferit de puterea comunistă duce de regulă la exil — intern ori extern.[72] Printre, să le zic, *beneficiile exilului* intern aş trece, pe lîngă sentimentul tonic al datoriei împlinite[73] — desigur pentru cei ce trăiesc exilul intern nu ca pe o simplă etapă spre „plecarea definitivă" — şi interesul cu care uneori presa antitotalitară occidentală urmăreşte astfel de cazuri. Obiectivitatea îmi cere însă să menţionez şi dificultatea accesului la „presa liberă" a exilaţilor interni, ca şi neîncrederea cu care sînt uneori întîmpinaţi aceştia de ziariştii occidentali.[74] Aş adăuga şi faptul că, în societăţile comuniste

care nu s-au dezbărat de stalinism — ca România — notorietatea asigurată de „presa liberă" (inclusiv „Europa liberă") are efect de protecţie a rebelului împotriva eventualei furii dezlănţuite a regimului, în general atent să nu-şi strice reputaţia prin măsuri arbitrare ce pot deveni publice. *Costurile exilului intern* sînt însă enorme: şi aş trece aici, pe lîngă dificultatea (şi adesea chiar imposibilitatea) desfăşurării unei vieţi profesionale şi sociale normale, şi obositorul „război solitar cu autorităţile".[75] *Beneficiile şi costurile exilului extern* sînt foarte diferite, după profesii intelectuale şi perioade. De regulă, „piaţa muncii" în lumea liberă oferă oportunităţi intelectualilor exilaţi din ţările comuniste: natural, acestea sînt însă mai apropiate de „nevoile lumii libere" — în general, de servicii calificate — decît de aspiraţiile noilor veniţi. Beneficiile sînt astfel, de regulă, mai mari pentru tehnocraţi decît pentru culturocraţi. Despre „costurile" exilului şi despre dificultăţile adaptării la noua viaţă s-a scris atît de mult, încît orice încercare de sinteză este riscantă; ele sînt însă greu de neglijat.[76]

Beneficiile şi costurile respingerii contractului oferit de regimul comunist diferă iarăşi după context. Pentru polonezi, cehi ori maghiari, beneficiile — atît în cazul exilului intern cît şi al celui extern — par de regulă mai mari, iar costurile — mai mici decît, să zicem, pentru români ori bulgari. Explicaţii sînt multiple — şi aş trece aici existenţa unor puternice emigraţii poloneze, cehe, slovace şi maghiare în Occident, care ţine treaz interesul pentru „ce se întîmplă în aceste ţări" (în particular, interesul pentru exilaţii interni) şi care asigură uneori şi „structuri de întîmpinare" şi ajutorare pentru exilaţii externi. Pentru români ori bulgari lucrurile stau altfel: exilul românesc, de pildă, este slab şi dezbinat, mult mai preocupat de propriile sale „lupte interne" decît de susţinerea eficientă a contestaţiei anti-comuniste...

În sfîrşit, voi menţiona şi aici avantajele (pentru putere)

ale variantei naţional-comuniste faţă de cea comunistă tradiţională. Respingerea comunismului înseamnă de fapt respingerea unei ideologii, în practică asociată cu colonistul sovietic. Respingerea naţional-comunismului înseamnă însă în fapt respingerea moştenirii naţionale, posibil a fi activ continuată numai sub ordinea comunistă. Diferenţa este evidentă, şi nu voi mai insista asupra ei.

Înainte de a trece mai departe să observăm că multe din speculaţiile de pînă acum au introdus implicit „punctul de vedere" al unui intelectual a cărui devoţiune pentru „moştenirea naţională" este justificată etnic şi este liber exprimabilă. Am exclus astfel, din discuţie, categorii importante de intelectuali, pentru care analizele cost/beneficiu pot avea rezultate şi sensuri de variaţie diferite de cele menţionate.

Voi cita astfel, în primul rînd, pe primele „victime" evidente ale naţional-comunismului şi anume pe intelectualii aparţinînd minorităţilor naţionale (de regulă, marginalizate) din statele comuniste ale Europei de Est (şi în particular pe intelectualii de origine evreiască). Pentru aceştia, „tranziţia" de la comunismul clasic la naţional-comunism poate mări „costurile" şi reduce beneficiile aderării, în acelaşi timp sporind atractivitatea respingerii contractului social cu „noua ordine".

Motivaţiile şi formele de manifestare ale acestei schimbări diferă, desigur, după generaţii şi contexte. S-a spus de multe ori că tocmai ideologia transnaţională comunistă (tradiţională) este ceea ce a atras, în anii '30, pe mulţi dintre intelectualii „minoritari" către partidul comunist şi, implicit pentru acea vreme, către Moscova — percepută tocmai ca o alternativă (pentru ei, dezirabilă — dacă nu chiar unica posibilă) la naţionalismele statiste agresive ce dominau Europa înainte de al doilea război mondial. Unii dintre aceşti intelectuali au căzut victime represiunii în ţările lor, alţii au supravieţuit tot în ţările

în care se găseau, iar alții s-au refugiat în „patria socialismului victorios" — URSS. După război, mulți dintre acești intelectuali persecutați de naziști ori de fasciștii autohtoni s-au alăturat noului regim stalinist și au jucat roluri importante în instalarea și funcționarea „noii ordini"; poziții importante au fost acordate și intelectualilor ce, supraviețuind represiunii staliniste în URSS, s-au întors cu trupele sovietice învingătoare în țările ce trebuiau comunizate. Prezența activă a intelectualilor minoritari în prima generație a elitelor comuniste a facilitat instalarea în rîndul populațiilor majoritare — adesea compromise în ochii noului regim de colaborarea cu învinșii și posibil „sensibilizate" la problema națională de dictaturile șovine de dreapta — impresia (ce probabil așteaptă să fie confirmată de cercetări, probe) că sovieticii colonizatori au folosit intensiv „străinii de neam" pentru instalarea ordinii roșii. La rîndul lor, respectivii minoritari și-au dezvoltat explicabile sentimente de recunoștință și loialitate față de cei ce i-au ocrotit și salvat de „ciuma brumă" — de naziști — și i-au promovat apoi pe scara socială și politică, deci față de URSS și în general de comunismul de tip sovietic.

Istoria arată însă că, de regulă, „destinul" intelectualilor minoritari nu a fost cu totul fericit. Asociați prin promoție în special perioadei staliniste, acești intelectuali au devenit curînd „prime victime" ale represiunii de la finele anilor '40, iar supraviețuitorii — o țintă preferată a criticii din confuzele perioade de destalinizare. Mai departe, în luptele interne pentru putere dintre fracțiunile comuniste „interioare" — respectiv, cele operînd în anii '30 și în anii războiului în interiorul țărilor comuniste (și în afara URSS) — și cele comuniste „exterioare" — respectiv, cele formate de emigranții din URSS, întorși apoi în țările în curs de comunizare — lupte ce, adesea greu perceptibile „din afară", au dominat, după părerea mea, viața partidelor comuniste din anii '50 și '60 (sub diverse pretexte și „pavilioane"), de regulă minoritarii au fost asociați „partidelor externe", în general învinse. Ca urmare, masive „naționalizări" ale partidelor comuniste au avut loc în țări ca Polonia, România ori Ungaria chiar în anii '60 — intelectualii minoritari găsindu-se astfel din nou marginalizați, de data asta de proprii lor „tovarăși de luptă".

Nu este de mirare, deci, că, pentru astfel de intelectuali, trecerea de la comunismul „clasic" la național-comunism nu lărgește ci, din contră, îngustează (dacă nu chiar anulează) „cîmpul motivațional" al acceptării contractului social oferit de „noua ordine": tocmai internaționalismul care i-a atras inițial, prin opoziția sa față de șovinismele „la modă" în anii '30 și prin posibilitatea oferită de a-și depăși condiția de marginali tolerați de o „majoritate ostilă", se vede diluat de noua variantă și înlocuit de aparent aceeași ideologie naționalistă contra căreia au luptat ca tineri ostași ai „uniților proletari din toate țările". Reacția „de fapt" la național-comunism diferă însă după generații și contexte. Astfel, „vechii" intelectuali militanți minoritari, supraviețuitori ai anilor '50, percep de regulă această variantă ca o eretică îndepărtare de la „proiectul inițial" marxist — și, după caz, o „suportă" în tăcere dar cu dezaprobare (conform nescrisului cod al comportamentului comunist, ce cere obediență și chiar „încredere" în înțelepciunea partidului, fie el chiar eretic) ori, mai rar, o critică (cu moderație). Generațiile mai tinere de intelectuali minoritari reacționează însă mai divers la această nouă formă de totalitarism. Astfel, unii dintre ei acceptă, o dată cu comunismul, și naționalismul implicat în această variantă, încercînd eventual s-o „raționalizeze" și chiar s-o utilizeze (și citez astfel pe intelectualii minoritari „de serviciu", utilizați de toate guvernele comuniste spre a evita acuzațiile de șovinism ori rasism). Alții repun în

discuţie înseşi bazele comunismului eşuat în naţionalism — şi, ori îl resping cu totul, o dată cu naţionalismul implicat, ori îl acceptă, văzînd ca şi generaţiile mai vechi în noua variantă o formă degenerată a unui proiect iniţial generos. Găsim astfel noi motivaţii pentru acceptarea/respingerea ideologiei şi contractului social oferit de noua ordine. În sfîrşit, să notăm şi contexte în care, explicabil în termeni omeneşti, naţionalismul agresiv al „majoritarilor" creează în replică naţionalisme cel puţin la fel de agresive ale „minoritarilor": şi identificăm aici o nouă sursă a respingerii contractului oferit de puterea naţional-comunistă. Trebuie însă adăugat, cred eu, că în estimarea raporturilor cost/beneficiu ale acceptării/respingerii contractului naţional-comunist intelectualul „minoritar" poate diferi de colegul său „majoritar". Astfel, beneficiile acceptării sînt de regulă mai mici — şi ele compensează greu sentimentul de marginal tolerat pe care orice regim naţionalist îl insuflă minoritarilor; în schimb, beneficiile respingerii sînt de regulă mai mari — căci „persecuţia naţională" (ori religioasă, ori ambele) provoacă încă, în lumea de astăzi, mult mai multă simpatie decît confuza „persecuţie socială" ori „asuprire totalitară", iar condiţiile exilului intern/extern sînt obiect de preocupare pentru intense şi puternice lobby-uri din afara lumii comuniste (cum sînt, pentru maghiarii din România, organizaţiile maghiare din SUA, iar pentru evreii din întreaga zonă, organizaţiile evreieşti din SUA, interesate şi eficiente în sprijinirea comunităţilor evreieşti din Europa de Est). Emigrarea masivă a intelectualilor de origine evreiască din Europa de Est în ultimele decenii ilustrează, cred, observaţiile anterioare.

Un cititor avizat s-ar putea întreba dacă astfel de consideraţii, evident inspirate de exemplul românesc, au „acoperire" în celelalte ţări comuniste din Europa de Est. Dacă nu

vom înţelege prin „acoperire" o simplă identitate mecanică, îmi pare greu de negat faptul că procese de tipul descris ar fi putut avea loc (logic) şi în alte contexte, şi că o serie de „evenimente" (ca represiunea antisemită din Polonia, după 1968)[77] ar putea fi justificate de astfel de raţionamente. O excepţie de la regulă pare a face Bulgaria, unde aparent nu a existat o minoritate evreiască, de pildă: mă întreb însă dacă n-a existat nici o minoritate turcă, cu intelectualii săi ş.a. — şi ajungem din nou la insolubila problemă a raportului dintre „ceea ce s-a întîmplat" ori „se întîmplă" şi „ceea ce ştim ori putem demonstra (ştiinţific) că s-a întîmplat ori se întîmplă" în ţările comuniste...[78]

Să revenim însă la tipologia generală de acceptare/respingere propusă anterior.

Cititorul va fi observat singur cîte aproximaţii simplificatoare (aş zice didactice) cuprinde aceasta.[79] Se va remarca astfel că „frontierele" dintre tipurile de atitudini propuse sînt vagi, că „încadrarea" unor figuri reale de intelectuali în aceste abstracte categorii este dificilă, şi odată stabilită, discutabilă (dar oare unde în ştiinţele sociale nu sîntem în prezenţa unor astfel de situaţii?). Sociologii care cercetează fascinanta problemă a formelor sub care apare şi operează „a doua societate" în Ungaria, Polonia ori Cehoslovacia vor reaminti că, în realitate, „contractul social" oferit de (naţional)-comunism poate fi numai în parte şi temporar susţinut ori respins, şi că avem a face cu un proces dinamic, în care perioade şi probleme de acceptare/respingere pot alterna pentru unul şi acelaşi subiect. Există apoi extensii ilegale ale acceptării ofertei puterii: se pot imagina intelectuali ce formal par a susţine puterea, dar o fac numai spre a-i susţine şi proteja pe cei ce o resping, ori spre a se putea consacra unor activităţi ilegale ce urmăresc promovarea gîndirii critice independente. Toate acestea sînt

adevărate. Şi chiar experienţa tristă a României — unde „a doua societate" nu este „paralelă" cu cea oficială, ca în Ungaria ori Polonia, ci amestecată şi intricată în textura celei oficiale — dovedeşte cît de incomplete şi simpliste sînt astfel de dichotomii. Dar este de asemenea adevărat că puterea comunistă „aşează", de regulă, intelectualii în asemenea categorii; iar atitudinea puterii faţă de intelectuali, şi în bună măsură imaginea acesteia asupra comportamentului intelectualilor, este ghidată în fapt de supra-simplificări de tipul menţionat — cu toate consecinţele ce decurg din aceasta.

Să urmărim acum gradul de aderenţă al diferitelor categorii profesionale de intelectuali la atitudinile schiţate. Susţinerea/acceptarea ofertei puterii poate părea relativ normală pentru un tehnocrat, producător de servicii sociale. Inteligentsia creatoare ştiinţifică şi tehnică simte de asemenea relativ puţin ingerenţa ideologiei şi puterii comuniste în viaţa şi producţia ei şi drept urmare poate în principiu ignora „contextul comunist". Mai mult decît atît, prin puternice subsidii de stat şi promovarea meritelor autentice, liderii comunişti au susţinut şi încurajat uneori excelenţa în domenii „neutre" pentru ei — ca matematicile[80], fizica ori biologia. Acceptarea unei oferte ce permite realizarea profesională pare astfel mai degrabă firească.[81] Pentru culturocraţi, însă, limitele ideologice şi de comportament introduse prin susţinere/acceptare par mai greu de suportat.[82] Într-un cuvînt, beneficiile susţinerii/acceptării par mai mari pentru tehnocraţi decît pentru culturocraţi; costurile respingerii ofertei puterii par, de asemenea, mai mici pentru tehnocraţi decît pentru culturocraţi. De regulă, însă, culturocraţii susţin ori acceptă (pozitiv ori negativ) sistemul şi datorită faptului că „alternativa" este mai rea: pentru aceştia (în special atunci cînd sînt produşi de şi pentru „culturi mici"), respingerea — şi deci exilul

intern/extern — înseamnă tăcere şi adesea sinucidere profesională.

Dacă am încerca să conchidem, însă, ar trebui să recunoaştem, în spiritul realismului, şi apelînd la constantele „naturii umane"[83], că susţinerea/acceptarea ofertei comuniste, în raport cu respingerea sa, pare mai degrabă firească.[84] Aceasta explică probabil faptul că, decenii în şir, ponderea intelectualilor disidenţi a fost relativ mică în raport cu masa inteligentsiei. În limbajul teoriei jocurilor, dacă am interpreta intelectualii şi puterea ca doi parteneri, atunci partida pare departe de una echilibrată: puterea comunistă are mai multe atu-uri decît intelectualul ce ar vrea să devină contestatar.

Toate speculaţiile de mai sus s-au referit la „contractul social" oferit de puterea comunistă ori naţional-comunistă aşa cum sînt ele cunoscute astăzi. Cum modifică această ofertă „chemarea la reformă" a lui M. Gorbaciov? Oare comunismul „reformat" ori naţional-comunismul „reformat"[85] schimbă beneficiile şi costurile susţinerii, acceptării ori respingerii?

După părerea mea, perspectiva „reformei"[86] — economice şi politice — măreşte atractivitatea ofertei pe care puterea o avansează intelectualilor din Europa de Est.

Nu voi repeta aici argumentele expuse anterior pentru care, în URSS, atît tehnocraţii cît şi culturocraţii sînt atraşi de „perestroika" şi „glasnost"; aceste argumente vor funcţiona, desigur, şi pentru intelectualii din Europa de Est. În plus, promovarea spiritului naţional, în varianta naţional-comunistă, ar adăuga reformei noi dimensiuni. O sănătoasă, în principiu, competiţie economică — cu vecinii, şi chiar cu URSS — ar putea oferi o gamă largă de probleme de cercetare şi angajare socială pentru tehnocraţi, o anumită redescoperire a tradiţiilor ştiinţei şi culturii naţionale (adesea nesemnificative în contact ori comparaţie cu cea a „fratelui mai mare" sovietic) ar putea

dinamiza noi sectoare de activitate intelectuală, iar „emanciparea de Moscova“ ar putea, în principiu, produce deschiderea către alte spaţii ştiinţifice şi tehnologice, pînă acum de nevoie neglijate — ca acelea ale Occidentului; şi ţinînd seama de decalajele ştiinţifice şi tehnologice existente între Est şi Vest, micşorarea (dacă nu chiar lichidarea!) acestora constituie un program de lucru extrem de excitant pentru largi categorii ale intelligentsiei, program care s-ar putea întinde pe decenii. În sfîrşit, avantajele promovării „reformei“ şi naţionalismului pentru culturocraţi sînt evidente: la libertatea de informare şi de expresie promisă de „glasnost“, aş adăuga avantajele generale ale progresului spre economii afluente, capabile a susţine pluralităţi culturale, — progres promis de „perestroika“ — ca şi totdeauna promiţătoarea „deschidere către Vest“.

În sfîrşit, trebuie evocată posibilitatea ca, preocupate de democratizare politică şi progres economic, regimurile naţional-comuniste reformiste să devină mai puţin obsedate de promovarea agresivă a naţionalismului şi mai deschise către performanţă în general — ştiinţifică, tehnică ori culturală, şi este de prisos observaţia că, în astfel de condiţii, „intelectualii minoritari“ (din punct de vedere naţional) au teoretic şanse reale de a se afirma — ceea ce măreşte şi pentru ei „atracţia reformistă“.

Desigur, toate aceste promisiuni sînt astăzi — şi este probabil că vor rămîne mult timp — „în faza de proiect“. Dar, spre a putea beneficia de ele, intelectualii din Europa de Est trebuie să evite cel puţin conflictul deschis cu sistemul comunist. Iată un puternic nou stimulent pentru susţinerea/acceptarea de fapt a ordinii comuniste, şi un nou instrument în mîna puterii: aceasta poate cere înţelegere ori chiar obedienţă acum în vederea unor ipotetice avantaje viitoare.

Convingerea mea este însă că în deceniile ce urmează naţional-comunismul va încerca să mobilizeze şi alinieze intelectualii mai degrabă promovînd o platformă naţionalistă decît una reformistă şi liberală.

Într-adevăr, aşa cum am văzut în §2, vechi şi noi rivalităţi/ostilităţi etnice şi în particular naţionale sînt de aşteptat să se accentueze în Europa de Est. Pare deci plauzibil ca elitele şi guvernele naţional-comuniste să folosească aceste conflicte, făcînd apel la „unitate în jurul conducerii“ în lupta (paşnică) contra inamicilor (desigur, totdeauna „străini de neam“). În astfel de condiţii, cînd însăşi identitatea naţională pare a fi în pericol datorită perfidiei vecinilor, a accepta contractul naţional-comunist (mai ales îmbrăcat în haine reformiste) va fi probabil prezentat de putere, şi perceput de mulţi intelectuali, ca datorie patriotică. „Critica socială“ ori contestaţia anti-totalitară (şi, în particular, anti-comunistă) vor apare, în această perspectivă, drept futilităţi ori chiar dezertări, în comparaţie cu alinierea şi înrolarea în armata ce apără patrimoniul culturii naţionale asediat de inamici. Şi este probabil că acest sentiment va înclina şi mai mult „balanţa“ dintre acceptarea şi respingerea contractului social naţional-comunist, şi aşa mult înclinată spre „acceptare“, spre cooperare cu puterea pentru intelectualii majoritari. În acelaşi timp, *intelectualii minoritari* se vor găsi puşi în situaţii dificile, ca „suspecţi“ ori chiar „coloana a 5-a“ lucrînd pentru „inamicii naţiunii“. Spre a supravieţui, deci, aceşti intelectuali vor trebui să se alinieze necondiţionat „majorităţii“ (acceptînd contractul oferit de putere — şi astfel, compromiţîndu-şi orice alternativă, devenind obedienţi cooperanţi „de termen lung“ şi chiar „intelectuali de serviciu“, percepuţi drept „trădători“ de propriile minorităţi, ori să se declare deschis „împotrivă“ (ceea ce îi condamnă practic la exil intern/extern). Sînt de aşteptat să

apară şi fricţiuni între intelectualii majoritari şi cei minoritari, ca expresie „locală" a tensiunilor internaţionale.

Este de prisos observaţia că statul naţional-comunist va ieşi întărit din toate aceste conflicte: cu unica sursă de destabilizare internă slăbită şi chiar etic compromisă, statul comunist se va simţi îndreptăţit să se proclame păstrătorul *unic* al valorilor naţionale, monopolizînd astfel sentimentul patriotic al cetăţenilor săi şi cerînd (şi uneori chiar obţinînd) şi sprijinul foştilor inamici externi — mă refer în special la emigraţia anticomunistă din Occident — în numele „eternei naţiuni", al cărui unic reprezentant în arena politică se consideră.

În plus, statele naţional-comuniste, antrenate în rivalităţi şi conflicte regionale ca toate statele de totdeauna, vor înceta a mai fi percepute, pe arena mondială, ca state comuniste, şi vor fi acceptate ca, simplu, state naţionale, expresii unice şi legitime ale intereselor naţionale. Vechiul vis al comuniştilor — de a vedea comunismul (ori „calea socialistă de dezvoltare") nu ca produs ilegitim al forţei ci ca opţiune liberă a popoarelor — va deveni astfel realitate: comunismul va fi perceput, de toată lumea, drept adjectiv inevitabil asociat cu naţiunile ce se află sub „noua ordine" — şi, ca orice astfel de adjectiv, va fi probabil şi uitat. Nu vom mai auzi vorbindu-se de lideri comunişti români ori cehi, ci, simplu, de lideri naţionali români ori cehi — uneori, poate, adăugînd că sistemele politice al căror produs sînt au unele caracteristici „curioase", desigur tot rezultat al „istoriei"[87]...

Scenariul pe care l-am schiţat — desigur, nu unic posibil, dar nici imposibil, şi, după mine, mai degrabă realist — ar putea fi numit scenariul victoriei definitive a comunismului în Europa de Est. Şi un marxist ar putea chiar susţine că prin astfel de conjuncturi aparent accidentale operează în fapt „legile obiective ale istoriei" — ca trecerea inevitabilă la comunism.[88]

În România, acest scenariu se află în faza de realizare. „Despărţirea de Moscova", de la începutul anilor '60, ca şi gălăgioasa „declaraţie de independenţă" din 1968 — cînd România nu a aprobat intervenţia sovietică în Cehoslovacia[89] — au făcut pe mulţi intelectuali să iasă din „rezerva de principiu" pe care o avuseseră pînă atunci faţă de regimul instalat de Moscova şi să se angajeze, unii chiar cu entuziasm, pe noua cale „naţională", autonomă, pe care părea a păşi partidul comunist. Prestigiul lor profesional şi uneori şi „trecutul fără de pată" colaboraţionistă cu staliniştii anilor '50 a întărit şi într-o oarecare măsură chiar legitimizat regimul comunist, devenit naţional-comunist. A fost astfel rescrisă — de data aceasta nu de diletanţi proletcultişti, ca în anii '50, ci de istorici cu merite de necontestat — istoria naţională: dacă în anii '50 aceasta era o lungă serie de răscoale ţărăneşti şi mişcări sociale contra „asupritorilor" — fie ei domnitori ori politicieni burghezi — în anii '70 au avut loc numai „reabilitări" — şi am aflat astfel că povestea neamului este o poveste ce nu cuprinde decît eroi ce au luptat contra perfidiei străinilor (chiar Vlad Ţepeş fiind astfel „recuperat").

Concluzia logică este că actualii conducători naţional-comunişti ai României nu sînt urmaşii niciodată aleşi ai unui partid antebelic minuscul, ridicat prin forţă de sovietici la putere în 1945 şi apoi rămas singur „în competiţie" prin exterminarea adversarilor — alternative politice, ci continuatorii de drept ai marii tradiţii naţionale. N. Ceauşescu nu mai era perceput ca urmaşul lui Holoştenko-Barbu ori Ştefanski-Gorn, primi secretari ai partidului din anii '20, şi nici chiar ca succesor al lui Gheorghiu-Dej: el se aşezase singur în linia Burebista — Mircea cel Bătrîn — Ştefan cel Mare — Mihai Viteazul, şi cerea să fie privit ca atare.[90] Legitimizarea

regimului comunist în România era astfel, în fapt, realizată: şi mulţi intelectuali români, motivaţi de angajamente patriotice, şi-au pus competenţa în slujba „noului regim".[91] Unii dintre ei — poate urmînd ilustre pilde ale înaintaşilor? — s-au oferit chiar ca reprezentanţi ai guvernului naţional-comunist în diferitele „războaie de cuvinte" cu „adversari" externi — cu istorici maghiari, în veşnice polemici cu românii privind trecutul Transilvaniei, ori cu istorici sovietici, în veşnice polemici cu românii privind trecutul Basarabiei. Şi, în astfel de „lupte de cuvinte" — după părerea mea, diversiuni menite să întărească unitatea în jurul liderului român naţional-comunist — am văzut mulţi intelectuali români trecînd de frontierele fireşti ale competenţei şi responsabilităţii profesionale şi devenind numai „purtători de cuvînt" ai şovinismului simplist al conducătorilor lor. La sfîrşitul anilor '70, cu puţine excepţii, masa intelectualilor români părea înregimentată în „armata" naţional-comunistă condusă de N. Ceauşescu şi colaboratorii săi. Armata are însă legile sale, şi de regulă nu te consideră „volintir": odată intraţi în joc, aceşti intelectuali au fost şi sînt trataţi ca simpli soldaţi, obligaţi să asculte şi să execute. Şi este probabil că mulţi din cei ce, motivaţi de angajamente patriotice, s-au pus în slujba puterii naţional-comuniste în anii '60 şi '70, văd cu stupoare că armata în care au intrat şi pe care, ca soldaţi, n-o pot de fel conduce şi nici părăsi — în anii '80 urmăreşte obiective pur comuniste, greu de înţeles în spiritul „tradiţiei naţionaliste". Bisericile şi vechile monumente şi cartiere, memoria în piatră a trecutului neamului, cad sub buldozerele chemate să facă loc astfel „noii societăţi"; în numele unui curios şi anacronic colectivism, locuinţele individuale — mărturie a unui tradiţional „stil de viaţă" şi a unei multimilenare filosofii sociale iudeo-creştine ce susţine unicitatea şi

dreptul la diferenţă şi autonomie al omului — sînt dărîmate şi înlocuite cu blocuri standardizate — ce trebuie să desăvîrşească omogenizarea orweliană a vieţii orăşeanului în epoca triumfului comunismului; satele milenare sînt distruse şi înlocuite cu hibrizi, ce urmăresc să transforme ţăranii în muncitori agricoli; economia şi cultura unei ţări ce odată părea a fi centrul vital al Balcanilor sînt în ruină pentru decenii; mediul natural este supus unei agresiuni fără precedent, şi, în mod nu numai metaforic, „pămîntul ţării pare grav bolnav"[92]; şi unica preocupare a conducerii pare a fi distrugerea, cu orice preţ, a tot ceea ce a fost „înainte de N. Ceauşescu", spre a putea apoi împărţi istoria României în două părţi distincte: „înainte de" şi „după" N. Ceauşescu. Toate acestea dovedesc că, în fapt, naţional- comunistul lider N. Ceauşescu şi colaboratorii săi, rămînînd naţionalişti (în felul lor, desigur), nu sînt mai puţin comunişti (din nefericire, în perspectiva stalinistă a anilor '30); ei cred în inevitabilitatea instalării „noii societăţi" comuniste, pot s-o „creeze" (chiar fizic) — distrugînd fireşte urmele trecutului — şi chiar o construiesc.[93] Asistăm astfel la prima adevărată victorie a comunismului în Europa şi la triumful naţional-comunismului românesc. Un „caz" interesant de studiat, cred eu, pentru intelectualii din Europa de Est.

§4. Pentru un nou statut al intelectualului în Europa de Est: cîteva sugestii

Aşa cum am văzut în paragraful precedent, actualul „contract social" oferit intelectualilor de către statutul comunist încurajează pe toate căile cooperarea cu puterea şi descurajează orice alternative; şi, în versiunea naţional-comunistă şi în perspectiva reformistă, oferta puterii pare chiar mai atrăgătoare. Este de aşteptat aşadar ca ponderea intelectualităţii „colaboraţioniste" să crească, iar ponderea celei „disidente" să descrească, ca urmare a dublei evoluţii a actorilor scenariului nostru — respectiv, atît a intelectualilor Est-Europeni, cît şi a statului naţional-comunist.

Care ar fi implicaţiile acestei variante — repet, nu unic posibile, dar cu totul plauzibile? S-a spus de multe ori că, prin natura puterii comuniste totalitare, intelectualul din Europa de Est este de regulă astăzi ori un funcţionar, angajat al statului — singurul capabil să utilizeze „munca intelectuală", ori liber-profesionist, tolerat de o piaţă intelectuală strict controlată de stat.[94] *Statutul său social este astfel sever marcat de dependenţa faţă de stat.* În perspectivă, singurul factor ce pare a se modifica în viitor este calitatea puterii comuniste: de la intoleranţa neostalinistă de astăzi, la forme de comunism naţional reformist, mai competente şi chiar mai liberale. Intelectualul din Europa de Est va deveni astfel dependent de un stat comunist mai evoluat în comparaţie cu statul de astăzi. În această

perspectivă, ce relevanţă va mai avea didactica dichotomie acceptare/respingere a „contractului social", pe care am întemeiat analiza noastră?[95] Şi prin ce s-ar mai deosebi intelectualul ce trăieşte sub regim comunist naţional şi reformist de colegul său din „lumea liberă"? Căci s-a spus de multe ori, nu-i aşa, că şi intelectualul din Vest este obligat să coopereze cu statul — măcar ca cetăţean ce respectă legile ţării în care trăieşte — şi nu sînt puţini liberalii din Vest care se plîng de „dictatura pieţii" intelectuale şi sînt gata să o pună pe acelaşi plan cu „dictatura" pur şi simplu — în particular, cu exclusivismul ideologic comunist.

Pentru a răspunde la aceste întrebări să explorăm întîi pînă la ce limite pot fi reformate societăţile comuniste de astăzi. Evident, pronosticurile sînt premature şi chiar primejdioase: un program reformator odată pornit poate scăpa de sub controlul iniţiatorilor săi şi poate produce chiar mutaţii, depăşind frontierele „speciei". Aşa cum am mai menţionat în acest eseu îmi pare însă rezonabil să postulez că oriunde şi oricînd, oamenii nu acţionează împotriva lor înşile şi a propriilor lor interese, aşa cum le percep ei înşişi dacă nu sînt explicit obligaţi (prin forţă) să o facă. În formularea anterioară, „percepţia" se referă la *imaginile* pe care oamenii şi le formează (subiectiv) — asupra intereselor lor, asupra lor înşişi, asupra posibilităţilor pe care le au de a-şi atinge obiectivele şi satisface interesele şi nu la înseşi aceste interese şi posibilităţi. Pornind de la acest postulat, îmi pare natural să conclud că, cel puţin pentru moment, puterea comunistă va dori numai să îmbunătăţească performanţa sistemului şi nu să-i schimbe structura care a creat-o şi o menţine. Într-adevăr, mi-ar fi greu să-mi imaginez că partidul unic, mînat subit de sentimente democratice pluraliste, ar crea el singur — ori ar permite înjghebarea — (unor) organizaţii politice care să-i pună în pericol puterea fără

control şi alternativă de pînă acum, cum mi-ar fi iarăşi greu să-mi închipui că partidul unic ar permite în mod conştient, prin reforme economice, constituirea unor centre de putere economică autonomă, capabile a se transforma în focare de putere politică în afara controlului statului comunist. Este de aceea plauzibil să socotim că, dacă va reuşi, „reforma" sistemului de tip sovietic va aduce o anumită *liberalizare* şi poate chiar libertate de expresie individuală — oprindu-se însă *înaintea* democratizării vieţii politice înţeleasă ca joc politic cu mai mulţi parteneri cu şanse aprioric egale de cîştigare a sufragiului public şi, astfel, a puterii — şi o anume *descentralizare* a vieţii economice, prefigurînd o economie mixtă (de stat şi particulară) — în care însă statul va păstra şi rolul de principal actor şi pe cel de arbitru. Cum va fi afectată viaţa intelectualităţii de aceste posibile reforme? Problema esenţială a creaţiei intelectuale rămîne desigur problema libertăţii. „Libertatea de exprimare" va fi, desigur, mult mai mare decît cea de astăzi; mă întreb însă dacă ea va merge atît de departe încît să accepte critici la adresa esenţei sistemului comunist, ori apeluri la schimbare şi organizare în afara cadrului emis de ordinea comunistă. Dar cum va apare, pentru intelectuali, perspectiva democraţiei în cadrul noii ordini? Pentru mulţi intelectuali, desigur, „libertatea" este o condiţie necesară creaţiei mai mult decît „democraţia pluralistă". Iar „pluralismul cultural", posibil în comunismul reformat va putea oferi un substitut intelectual „lipsei de democraţie pluralistă" în viaţa politică. Va tolera însă statul comunist o „piaţă intelectuală" ostilă lui? Va permite puterea constituirea unei infrastructuri spirituale necontrolate de stat — ca şcoli ori universităţi, teatre ori edituri, ziare ori reviste — independente ori chiar anti-comuniste? Şi dacă da, între ce limite ar putea varia această toleranţă? Căci, în ultimă analiză, toate acestea

nu sînt oare numai simple concesii temporare, „dăruite" condiţionat de magnanima putere, dar oricînd putînd a fi „luate înapoi", dacă aceasta se consideră — pe drept ori pe nedrept — ameninţată?

Ajungem astfel la întrebarea-cheie: va continua oare puterea comunistă reformată să-l considere pe intelectualul statului comunist ca nevîrstnic ce are nevoie de asistenţă, povaţă şi îndrumare — cum a făcut-o de totdeauna — ori, renunţînd la aroganţa paternalistă totalitară, îi va da nu libertatea pe care părinţii o dau copilului, ci stima pentru un egal, cu nenegociabile drepturi individuale? Şi va accepta noua ordine reformată să privească intelectualul nu ca pe un slujbaş, ci ca pe un interlocutor, cu individualitatea sa poate stranie, dar demnă de respect?

Răspunsurile la această întrebare ne permit să deosebim între statutul intelectualilor din lumea comunistă şi din afara ei. După părerea mea, ordinea comunistă va reuşi, în cel mai bun caz, să fie un „părinte" tolerant şi chiar iubitor pentru intelectualii ce nu îi sînt direct ostili; iar statutul intelectualului va rămîne totdeauna cel al unui copil, eventual chiar admirat, încurajat, favorizat şi promovat. În schimb, se pot spune multe lucruri despre statutul intelectualului occidental dar mă îndoiesc că, printre acestea, s-ar număra această „conştiinţă de nevîrstnic", atît de comună în lumea comunistă.

Nu este oare natural să presupunem că şi în ţările comuniste există şi se vor naşte intelectuali dornici de emancipare, ca şi în ţările din afara lumii comuniste? Şi, dacă acceptăm această ipoteză naturală, n-ar trebui oare să ne întrebăm care va fi soarta acestor intelectuali ce resping *ad initio* paternalista ordine comunistă, chiar „naţionalizată" şi reformată? Căci, în pofida analizelor logice cost-beneficiu, au fost, sînt şi probabil vor mai apare în Europa de Est intelectuali ce-şi vor mai pune încă problema legitimităţii ordinii co-

muniste, intelectuali care vor voi să discute tabúurile ideologiei (chiar reformate), intelectuali care vor gîndi că, în ordine morală, o dictatură competentă şi chiar atractivă — ca aceea propusă de comunismul reformist — este chiar mai rea, prin diversiunea pe care o sugerează, decît „clasica" şi compromisa dictatură a proletariatului, intelectuali care vor susţine că totalitarismul ori chiar autoritarismul luminat rămîn incompatibile cu inteligenţa şi independenţa spiritului şi intelectuali care pur şi simplu se vor eliberaţi de tutela pe care le-o propune parternalista societate comunistă. Şi, desigur, vor mai apare intelectuali gata să reliefeze disfuncţiile societăţii comuniste (chiar reformate), ca şi intelectualii ce socotesc că datoria lor nu este să se înregimenteze, ci să pună întrebări (chiar neliniştitoare, chiar „fără de răspuns"), ţinînd astfel „trează" societatea şi păstrînd acea nelinişte care este matca oricărei schimbări şi, în particular, a oricărui progres. Iar „rolul" social al unor astfel de întrebări poate fi extrem de important: el poate ajuta oamenilor să-şi *modifice* imaginile pe care le au (şi care au fost educate şi promovate de ordinea comunistă) — asupra intereselor lor autentice, asupra lor înşişi, ori asupra drepturilor lor în contractul încheiat cu puterea comunistă. Modificarea imaginilor ce ghidează acţiunile poate duce evident la modificarea acţiunilor: apare astfel posibilitatea reală ca libertatea de opinie şi exprimare să genereze schimbare socială — şi, în particular, schimbarea ordinii totalitare către regimuri autoritare relaxate ori chiar democratice. Iată consecinţe ale acelei „nevoi de întrebări", acoperite de veacuri de o stranie „specie de intelectuali" ce există şi probabil va continua să existe şi în Europa de Est.

Voi numi *intelectuali critici*[96] pe membrii grupului schiţat mai sus. Pentru ei, oferta puterii comuniste nu va putea fi acceptată. Şi, aşa cum am văzut, riscurile „respingerii" nu sînt de neglijat.

Din punct de vedere funcţional, intelectualii critici pot fi interpretaţi drept reprezentanţi — ori chiar avocaţi — ai „societăţii civile" — respectiv, ai acelei părţi a societăţii comuniste ce încearcă să se autonomizeze, ieşind de sub tutela puterii comuniste (chiar naţionaliste şi chiar reformatoare).

Cum poate evolua în viitor grupul intelectualilor critici? Este probabil că şi aici, pe lîngă rolul jucat de evoluţia calităţii puterii comuniste, va avea un cuvînt de spus şi *tradiţia intelectuală naţională* — transmisă cel puţin indirect prin evocarea necontenită a „exemplelor istorice". Astfel, în Polonia, de pildă, linia istoriei „personalităţilor exemplare" — respectiv, a acelor personalităţi de excepţie care, singure şi împotriva tuturor, refuză să coopereze cu puterea (După 1989 s-a modificat natura puterii?) silnic instalată (străină ori nu), oferind exemple de comportament ce se impun şi rămîn în pofida ponderii sociale minime a purtătorilor lor — va continua probabil şi în viitor.[97] În Cehoslovacia, pe linia istorică a unei intelectualităţi autonome „de stînga" ar putea de asemenea evolua o „nouă stîngă", nealiniată puterii — şi Charta 77 are desigur şanse a fi continuată în viitor.[98] În Germania de Est, tradiţia cooperării intelectualilor cu puterea, fascinaţia cu care tînăra intelectualitate pare a privi posibila reformă, cît şi perspectiva reală a emigrării în Vest fără şocul despărţirii de propria cultură ar trebui toate învinse de intelectualii critici.[99] În Ungaria, în condiţiile reformei deja înfăptuite, intelectualitatea critică rămîne activă.[100] În România ori Bulgaria, însă, prin tradiţie, intelectualitatea — ca şi biserica — a servit totdeauna puterea; izolarea intelectualului critic pare astfel, în perspectivă istorică, mai degrabă normală.[101]

Intelectualii critici vor trebui apoi să înfrunte o opinie generală ce va fi greu de schimbat: că este neleal să refuze angajarea într-un proces de schimbare „spre mai bine", numai

fiindcă acest proces este iniţiat şi condus „de sus“ iar perspectivele sale — în fond, încă necunoscute — par iarăşi destul de discutabil şi confuz, nemulţumitoare. Oricînd se poate argumenta că locul intelectualului este în „focul luptei“, încercînd să schimbe spre bine aceste perspective, şi nu în afara ei, aşa cum se aşează oricine refuză oferta de cooperare a puterii.

O precizare se impune. Totdeauna în ţările comuniste a fost tolerată şi chiar stimulată o anumită formă de „critică socială“: iar dialecticienii oficiali nu o dată au prezentat această formă de critică „constructivă“ drept „propriul mecanism de autoreglare“ (deci feedback-ul specific) (al) socialismului real. Este desigur de prisos să menţionez că, în fond şi în fapt, critica acceptată de societatea comunistă — dacă nu chiar generată şi dirijată de ea — nu atinge tabuurile regimului comunist,[101] ci rămîne un ritual prin care se creează şi întreţine o anumită atmosferă de „animaţie“ socială, extrem de utilă pentru diversiune şi mascarea esenţei totalitare. Nu trebuie însă neglijat nici „amănuntul“ — extrem de important pentru cei ce trăiesc sub „noua ordine“ — că adesea critica constructivă are efecte benefice, ajutînd la îmbunătăţirea funcţionării sistemului (chiar dacă nu îi pune în discuţie nici legitimitatea şi nici structura de fond).

Noţiunile de „legitimitate“ şi „structură de fond“ rămîn însă destul de ambigue — şi este probabil că „reforma“ va complica şi mai mult această problemă.

Şi atunci cum vom putea distinge pe criticii aliniaţi sistemului de intelectualii critici ce resping contractul oferit de sistem?

Criteriul pe care îl propun spre a opera această distincţie este dezarmant de simplu, şi poate părea primitiv şi necultural: el face apel la capacitatea ordinii comuniste de a lua în con-

sideraţie ori de a ignora pur şi simplu (dacă nu şi reprima ori pedepsi) criticile la adresa ei. Cu alte cuvinte, în definiţia noastră *un intelectual critic este un intelectual care exprimă la adresa ordinii comuniste opinii pe care aceasta nici nu le lasă să se exprime şi să circule în sfera socială (înainte eventual de a le respinge şi critica)*. O ambiguitate de fond apare, desigur, în această formulare: şi s-ar putea replica de pildă că unele opinii nu sînt lăsate să se exprime nu din motive politice, ci fiindcă sînt lipsite de valoare ori sînt dăunătoare „sănătăţii“ sociale — criterii de selecţie ce funcţionează şi în alte societăţi, netotalitare. Dar această ambiguitate poate fi ridicată în analizele concrete „de caz“. Evident, nici o societate nu poate fi obligată să „ia notă“ oficial de toate criticile la adresa sa, nici una nu merge atît de departe cu libertatea de expresie încît să accepte în circulaţie orice opinie — şi discuţiile din Vest privind pericolele promovării în numele libertăţii, a violenţei, pornografiei, drogurilor ş.a. oferă multe exemple de dezbateri pe marginea acestor controversate teme. Dar oricine înţelege că opiniile la care mă refer nu intră în sfera celor aprioric „fără valoare“ ori „periculoase“. Un intelectual ce şi-a probat profesionalitatea în domeniul său de activitate poate desigur avea păreri foarte discutabile despre regimul politic din patria sa; dar cine stabileşte valoarea reală a acestor păreri? Experienţa societăţilor liberale arată că mulţi mari intelectuali au fost „candizi“ politic:[102] nimeni însă nu le-a interzis „dreptul la cuvînt“ pentru că opiniile lor nu păreau „fondate“... Introducerea criteriului „valorii părerii“ este astfel o periculoasă poartă de acceptare a arbitrariului şi limitării expresiei — în regimurile comuniste utilizabilă totdeauna de putere în favoarea ei. În mod analog, cum ar trebui definită „periculozitatea“, spre a deveni un criteriu de justificare a represiunii? Periculozitatea pentru cine, şi în raport cu ce?

Intrăm iarăşi în zona incertă ce poate scuza aparent confortabil orice despotism: experienţa societăţilor liberale demonstrează din nou dificultatea utilizării acestui „periculos" concept.

Să conchidem deci că exprimarea „fără limite apriorice" a opiniilor este soluţia cea mai sigură pentru evitarea oricărei încălcări a dreptului inalienabil la opinie — inclusiv la opinie critică. Şi, dacă în societăţile pluraliste, modul concret de promovare a acestor păreri intră în sarcina individului-purtător de opinie (care trebuie, de regulă, singur să găsească editura, ziarul, estrada ori postul de radio ori TV prin care să se facă auzit), ar fi normal ca în societăţile comuniste regimul însuşi să se încarce cu aceste probleme de promovare a criticii (deoarece el este singurul proprietar ori supremul controlor al mijloacelor de comunicare amintite, aceleaşi în toate societăţile moderne).

Toate cele de mai sus justifică o concluzie aparent paradoxală: *calitatea de intelectual critic, în accepţiunea acestui capitol, nu este atît rezultatul „opţiunii individuale" ci mai ales rezultatul atitudinii puterii comuniste faţă de opiniile critice ale purtătorului lor.* Orice intelectual are dreptul să-şi exprime părerile — chiar critice — faţă de societatea în care trăieşte, şi poate cere ca aceste păreri să devină publice — fie şi numai ca teren de discuţie. Prin urmare, orice intelectual poate cere „organizaţiilor" din ţara sa — presă, edituri, radio, TV etc. — să îi facă cunoscute opiniile; după cum orice intelectual are dreptul să se adreseze şi altor organizaţii, din afara ţării sale, spre a-l ajuta să-şi facă publice părerile. Dar *intelectualul critic, în accepţiunea mea, este acel intelectual ale cărui opinii ori sînt „blocate" în drumul lor spre public de către regimul comunist, ori, odată exprimate* — în „presa clandestină" din interior (samizdat) ori în exterior — *sînt reprimate de regimul comunist.*[103]

Urmează că intelectualul critic este prin definiţie în conflict cu puterea comunistă. Ţinînd seama de ridicarea calităţii acesteia — ca rezultat al evoluţiei post-totalitare, iluministe ori simplu reformiste a regimurilor comuniste — rezultă că în viitor dificultăţile atitudinii critice nu pot decît să crească: viitorii adversari-parteneri vor fi probabil mai inteligenţi, mai sofisticaţi şi mai competenţi decît cei de azi, deşi nu obligatoriu mai puţin comunişti — ceea ce evident va introduce suplimentare dificultăţi intelectualului dornic de emancipare.

Urmează că în termeni reali, situaţia intelectualilor critici, precară deja, ameninţă să se înrăutăţească încă şi mai mult în viitor.

Este însă acesta un „risc" atît de mare? Căci, s-ar putea întreba desigur un realist, la ce foloseşte oare conservarea şi susţinerea unui grup social practic „respins" de contextul social care l-a generat şi căruia i-a fost destinat?

Încercînd să răspund la această întrebare, am să trec peste argumentele de ordin moral — care ne-ar cere, în numele solidarităţii cărturăreşti, să nu-i uităm pe semenii noştri în restrişte — am să trec şi peste justificările de simetrie — care s-ar întreba dacă este natural ca ceea ce pare normal în Vest, respectiv autonomia intelectualului,[104] să fie refuzat colegului său din Est — şi am să mă opresc la cîteva consideraţii pragmatice.

Ciberneticienii[105] ştiu că ceea ce dă stabilitate oricărui sistem complex — în particular, oricărui sistem social — este feedback-ul negativ, de reglare. Înţeleg aici prin *stabilitate* acea proprietate care face ca sistemul să poată absorbi, fără salturi ori dezagregări, perturbaţiile ce apar în evoluţia sa, păstrîndu-şi coeziunea şi sensibilitatea la schimbare. Iar prin *feedback negativ* înţeleg (a) posibilitatea evaluării realiste a rezultatelor unei politici (a output-ului) şi (b) posibilitatea influenţării

politicii înseşi (a imput-ului) în perspectiva evaluării respectivelor rezultate. „Evaluarea realistă“ a rezultatelor înseamnă, în plan social, discutarea lor (se înţelege: liberă) — şi, în particular, analiza lor critică, fără tabúuri. Să nu uităm apoi că exprimarea liberă şi difuzarea liberă a opiniilor pot schimba *imaginile* pe care cetăţenii statelor comuniste le au despre societatea în care trăiesc şi despre ei înşişi — şi, prin aceste imagini, pot teoretic modifica şi obiectivele (interesele) şi comportamentul individual şi de grup al acestor cetăţeni. „Influenţarea politicii“ face apel, mai departe, la libertatea de organizare (în particular: politică), singura ce poate în principiu justifica şi asigura accesul la pîrghiile prin care este dirijat sistemul; şi apoi desigur accesul real la aceste pîrghii. Este evident că lipsa oricăreia dintre aceste componente — să le numim, pe scurt *libertatea de exprimare, libertatea de asociere şi libertatea de asociere politică* — duce la alterarea feedback-ului şi astfel, posibil, pune în pericol stabilitatea sistemului.

Opiniile ignorate ori reprimate într-un sistem social sînt elemente componente ale *libertăţii de exprimare* — deci ale unei componente fundamentale a feedback-ului social de reglare. Evident, simpla lor prezenţă nu asigură funcţionarea „mecanismului de reglare“: spre a deveni operante la nivelul dirijării sistemului, opiniile ar trebui, prin rezonanţă socială neîngrădită, să adune în jurul lor adepţi, formînd *asociaţii* (de tipul, să zicem, al sindicatelor libere, ori al unor grupuri, formaţii şi chiar partide politice) — iar acestor organizaţii, la rîndul lor, ar trebui să li se permită, prin *acţiune politică*, să intervină în dialogul social prin care se iau deciziile. Spuneam, deci, că numai opiniile critice libere nu sînt *suficiente* pentru asigurarea feedback-ului de reglare: ele sînt însă evident *necesare*, ca prim şi inevitabil pas spre construcţia unor posibile mecanisme de auto-reglare.

Dar chiar în ipoteza că opiniile, exprimate liber, nu devin operante la nivel social prin asociere şi acţiune, ele îşi păstrează un anume posibil rol pentru cercetarea probă: astfel, ele pot fi considerate drept componente ale unui feedback *simulat*, inexistent real, dar apt a sugera „ce s-ar întîmpla“ dacă ar fi respectate şi libertatea de asociere şi libertatea de acţiune politică.

Cu alte cuvinte, opiniile critice libere sînt componente indispensabile oricărei încercări de *simulare* a operării normale a mecanismelor de auto-reglare. Şi este evident că numai în raport cu o astfel de posibilă funcţionare „normală“ (desigur, imaginară, simulată) a sistemului putem vorbi cu sens despre îndepărtarea de normalitate ori aberanţă.[106]

Implicaţiile acestor consideraţii generale de cibernetică socială[107] asupra rolului intelectualităţii critice din ţările comuniste sînt imediate. În termeni metaforici, existenţa intelectualilor critici — purtători ai opiniilor critice ignorate ori reprimate de sistemul comunist — este singurul factor ce ne permite să imaginăm o posibilă „comportare normală“ a sistemului aflat sub regim comunist, şi în acest mod singurul factor ce ne justifică teoretic critica ori condamnarea totalitarismului comunist; acesta nu este rău „în sine“, ori numai pentru că a fost introdus şi menţinut prin forţă, ori pentru că urîţeşte fiinţa umană — cum spun azi atîţia moralişti — ci este pur şi simplu incompatibil cu stabilitatea şi evoluţia normală a sistemului social, deoarece obturează şi deformează mecanismele de auto-reglare ale societăţii.

Evident, observaţii de acelaşi fel se pot face şi pentru intelectualii critici din alte societăţi ce obturează feedback-ul social prin limitarea libertăţii, asocierii ori acţiunii politice — ca autoritarismele militare de dreapta ori despotismele din Lumea a Treia. Dar problema reprimării „criticii sociale“ de-

păşeşte, prin implicaţii, sfera societăţilor totalitare: ea priveşte, aşa cum voi încerca să demonstrez, stabilitatea planetară şi chiar pacea lumii — atît de evocată astăzi pe toate meridianele.

Prima concluzie ce se impune priveşte *importanţa funcţională* a intelectualităţii autonome, critice, independente, din toate ţările lumii: aşa cum am văzut, aceasta este purtătoarea potenţială a feedback-ului de reglare, esenţial pentru o evoluţie normală a lumii în care trăim.

O astfel de intelectualitate există deja, în lumea liberă. Dispariţia ei în afara lumii libere — în ţările comuniste în particular — ar introduce periculoase asimetrii: o societate globală, planetară, în care numai o parte este reglată prin feedback-uri iar cealaltă parte ar rămîne practic fără reglare internă ar deveni o societate structural instabilă, purtătoare de violenţă şi chiar generatoare de catastrofă.[108]

Priviţi în această perspectivă, intelectualii critici din lumea comunistă nu mai arată ca nişte (eventual respectabile dar oricum demodate) vestigii ale trecutului, nici ca aproape ridicole rezultate ale mimetismelor ce prescriu simetrii artificiale (de tipul „să avem şi noi criticii noştri", cum ar spune Caragiale), şi nici ca naivi în luptă fără speranţă cu sisteme totalitare atotputernice (şi deci reclamînd, măcar implicit, indulgentă înţelegere şi uşor plictisit sprijin): aceşti intelectuali sînt purtători solitari ai feedback-ului negativ de sănătoasă reglare în societăţile lor, şi, prin aceasta, sînt luptători de neînlocuit şi de maximă eficienţă pentru stabilitate planetară (şi, în particular, pentru pace).

Intelectualii critici nu trebuie de aceea judecaţi după impactul lor prezent şi vizibil — deşi, după părerea mea, este la fel de greu de afirmat că disidenţii şi oponenţii regimurilor comuniste au influenţat hotărîtor politica guvernelor lor ca şi că aceste critici nu au avut, niciodată, nici un efect[109]: activitatea acestui grup este importantă, deci nu numai „în principiu" ori numai pentru ţările aflate sub regim comunist — şi depăşeşte cadrul aspectelor pur morale.

Am văzut aşadar că intelectualii critici din Europa de Est îşi justifică existenţa: ei asigură o *percepţie* nedeformată a societăţilor în care trăiesc — societăţi fără un feedback negativ propriu de reglare. În acelaşi timp, prin „producţia" lor critică, ei pot influenţa — cel puţin în principiu — imaginile pe care societăţile din Europa de Est şi le construiesc asupra lor însele, asupra restului lumii, asupra obiectivelor posibile şi desirabile ale indivizilor şi grupurilor sociale; şi, prin modificarea imaginilor — ce totdeauna ghidează acţiunile — pot chiar contribui la *schimbarea* societăţilor din Europa de Est. Iar astfel de posibile schimbări, generate dinăuntrul sistemelor totalitare de astăzi, au şanse reale să depăşească cadrul dichotomiilor simpliste pe care se întemeiază analizele noastre de astăzi — dichotomii de tipul totalitar/autoritar ori dictatură/democraţie — şi să devină realităţi, nu implementate silnic — „de sus" ori „din afară" — ci adoptate organic de societăţi lucide şi responsabile. Intelectualii critici sînt aşadar de neînlocuit atît în *percepţia* realistă cît şi în *evoluţia* Europei de Est. Dar, repet, analiza arată că situaţia acestui grup ameninţă să se deterioreze şi mai mult în viitor.

Ce se poate face în vederea menţinerii şi chiar întăririi conştiinţei critice în Europa de Est?

Iată un proiect de cercetare ce ar justifica multe eseuri de lungimea celui de faţă. Ca participant, desigur subiectiv, la discuţie, mi-e evident greu să „recomand", să „prescriu" — şi cu atît mai mult să „cer". În cele ce urmează formulez numai cîteva sugestii.

Elementul-cheie al problemei rămîne, după mine, emanciparea intelectualului est-european de sub tutela statului comu-

nist. Aceasta ar permite într-adevăr schimbarea imaginilor asupra raportului cost/beneficiu al acceptării/respingerii contractului oferit de regimul naţional-comunist — contract, după cum am văzut, foarte dezechilibrat şi descurajator pentru intelectualul dornic de autonomie — şi ar permite „îngroşarea rîndurilor" intelectualităţii critice. Urmările acestei posibile creşteri a independenţei intelectuale nu sînt de neglijat: şi mă întreb care ar fi reacţia guvernanţilor în faţa a mase largi de intelectuali de valoare ce se ferecă voluntar în „exil intern", de pildă...

Cîtă vreme însă intelectualul comunist rămîne ori funcţionar de stat ori producător pentru o piaţă strict controlată de stat — şi încă un stat totalitar — nu este de aşteptat ca el să se simtă complet liber în faţa patronului său[110].

Dar ce se poate întreprinde pentru emanciparea intelectualului din Europa de Est?

În comunicarea mea la Conferinţa de la Madrid asupra spaţiului cultural european din 1985[111], am ridicat această problemă în perspectiva vitalităţii şi progresului culturii planetare. „Cadrul de referinţă" — şi implicit punctul de vedere adoptat — era *spaţiul cultural* (european ori mondial) definit prin producţia intelectuală şi prin producătorii săi — intelectualii. Încercam să arăt că, în perspectiva trecutului, culturile „mici" şi creatorii veniţi din aceste culturi au avut un rol important atît în stimularea „marilor" culturi, cît şi în stabilirea configuraţiei actualului spaţiu cultural. Este o platitudine să amintesc că Europa de Est a dat culturii mondiale numeroşi mari creatori[112] — de la Kafka la Brâncuşi; şi îmi pare de asemenea de prisos să adaug că multe din aceste figuri s-au remarcat prin atitudinea lor socială rebelă, „refuzînd" — în moduri diferite şi desigur în condiţii diferite — „oferta" puterii politice din vremea respectivă de a fi înrolate în diferitele detaşamente (căci din nefericire ideea de încorporare a intelectualilor nu este o idee nouă...). În terminologia acestui eseu, deci, mulţi mari intelectuali produşi de micile culturi din Europa de Est au fost de fapt intelectuali critici: şi fizionomia culturii mondiale ar fi fost azi probabil alta dacă aceşti intelectuali, din motive de nonobedienţă socială şi politică, ar fi fost „reduşi la tăcere"... Avem oare dreptul să spunem că în vremurile noastre astfel de situaţii sînt imposibile? Că „izvorul" de talente al acestui spaţiu a secat brusc? Şi dacă nu, este oare firesc ca urmaşii „în timp" ai unor astfel de figuri — căci desigur descendenţii spirituali ai unor Kafka ori Brâncuşi nu sînt diferiţii academicieni aliniaţi, ci mai degrabă spirite libere dacă nu chiar contestatari — să fie ori împiedicaţi să se exprime ori „reduşi la tăcere", ca atîţia dintre intelectualii critici din ţările comuniste? Întreaga cultură mondială, susţineam eu, pierde prin „ieşirea din joc" a spiritelor libere ale Europei de Est: spaţiul cultural mondial (şi, în particular, cel european) apare mutilat şi desfigurat. Iar punctul de vedere strict al culturii occidentale — ce nu o dată şi-a afirmat vocaţia planetară — dispariţia ori slăbirea intelectualităţii critice din ţările comuniste ar însemna iarăşi pierderi: s-a spus adesea că intelectualitatea autonomă din ţările comuniste este în fond ceea ce asigură „rezonanţa" cu cultura occidentală şi cea prin care se asigură atît propagarea cît şi necesara asimilare locală a acestei mari culturi. Nu este desigur vorba de capitulare în faţa mult discutatului expansionism, hegemonism ori chiar imperialism cultural occidental — concepte de altfel atît de discutabile, după părerea mea: intelectualii critici din ţările comuniste nu sînt „agenţii" culturii occidentale în culturile naţionale respective, ci sînt acele antene prin care marea cultură a Occidentului pătrunde autentic, cu cuvenita cenzură critică, în spaţii din afara ei, şi prin care se

exprimă şi replica firească, ce la rîndul său poate îmbogăţi „originalul" occidental. Intelectualii critici sînt astfel cei ce asigură, din Est, un autentic „dialog al culturilor" — liber, fără tabúuri, fără apriorice obiective ori limite ideologice, politice ori naţionale, susţineam eu în 1985. Sprijinirea lor este astfel o problemă „de principiu", ce depăşeşte importanţa diferitelor cazuri particulare (chiar faimoase) şi reclamă o adevărată *strategie culturală*. O strategie implică definirea de obiective, mijloace şi resurse. *Obiectivul* acestei strategii ar fi asigurarea unui statut de emancipare/autonomie (dacă nu chiar independenţă) a intelectualului (în particular — a celui critic) faţă de statul comunist. *Mijloacele* de atingere a acestui obiectiv ar urmări modificarea actualei balanţe cost/beneficiu a acceptării/respingerii, hotărît în favoarea acceptării şi cooperării cu puterea, în direcţia măririi atractivităţii respingerii ofertei puterii comuniste. În particular, aceasta priveşte ameliorarea condiţiilor „exilului intern" al intelectualului contestatar.

Resursele imaginabile pentru punerea în funcţiune a acestei strategii se află atît în lumea liberă cît şi în interiorul lumii comuniste. În 1985 la Madrid am încercat să pun în discuţie o serie de astfel de resurse *din Vest*. Porneam de la evidenta asimetrie dintre „şansele" de afirmare — chiar profesională — ale intelectualilor aliniaţi şi cei contestatari din lumea comunistă, aflaţi — ca oricînd şi oriunde — într-o inevitabilă competiţie pentru excelenţă şi notorietate. Într-adevăr, un „aliniat" are drept aliat puterea şi influenţa unui stat: el poate călători (adesea pe socoteala statului ori a lui proprie), ori poate avea acces la informaţie profesională (incluzînd producţia „din Vest") — acces limitat ori chiar practic imposibil pentru colegul contestatar — poate publica neîngrădit în patria sa — şi, prin multiple legături inter-guvernamentale şi inter-naţionale, poate aranja traducerea lucrărilor sale publicate în ţara sa şi în străinătate — iar pe arena mondială, cu acreditarea sa de „plenipotenţiar" profesional, poate deveni extrem de atractiv pentru colegii săi din Vest — căci, la rîndul lui, le poate oferi să fie traduşi în ţara sa (ce intelectual din Vest rezistă unei astfel de tentaţii?), le poate asigura invitaţii şi titluri onorifice, le poate aranja chiar întîlniri cu liderii politici comunişti din ţara sa (şi cîţi intelectuali din Vest, simţindu-se marginalizaţi în propria lor patrie, nu se simt chiar onoraţi de astfel de perspective...) şi, în sfîrşit, în numele guvernului său, poate organiza — în condiţii avantajoase — simpozioane şi conferinţe, totdeauna atrăgătoare pentru colegii din Vest, cel puţin prin aspectul lor turistic şi monden. În comparaţie cu intelectualul „aliniat" (care desigur, în subsidiar poate fi şi atractiv şi competent), intelectualul contestatar este o non-persoană, total izolată: de regulă el nu călătoreşte, nu are decît acces limitat (şi sporadic) la informaţia profesională, nu poate publica în patria sa şi în limba ţării sale — şi, de multe ori, prin legi (ca în România), este împiedicat să publice direct în străinătate (şi pedepsit dacă o face), iar ajuns pe arena mondială, spre deosebire de colegul aliniat care „oferă", se vede de regulă în postura de neinvidiat de „a cere" (a solicita invitaţii, a-şi aranja singur publicarea lucrărilor — şi se ştie ce înseamnă asta pe „piaţa liberă") — evident, fără posibilitatea reală de a oferi ceva „în schimb". Nu este de mirare, deci — spuneam în 1985 — că mai toată lumea, în Vest, este uşor plictisită de aceşti veşnic solicitatori din Est, adesea percepuţi ca simpli marginali ce nu reuşesc să se afirme în ţările lor şi „strigă după ajutor", amestecînd confuze criterii politice cu cele ale valorii profesionale şi atitudinii etice. Încurcătura este şi mai mare, desigur, dacă „aliniatul" şi „contestatarul" au valori profesionale sensibil egale; şi nu trebuie să mire că, în astfel de situaţii, „contestatarul" pierde fără apel. Dar „contestatarul"

pierde, de regulă, oricum: arareori „distanţa" profesională în favoarea sa este atît de zdrobitoare încît pe arena mondială statutul său de „solicitator" să fie uitat... În comunicarea din 1985 mă întrebam dacă această situaţie este normală, şi încercam să sugerez măsuri de „echilibrare" a inevitabilei competiţii — cu observaţia că acestea ar putea da intelectualului ce aspiră la independenţă sentimentul că nu mai este singur, ca pînă acum, şi că „opoziţia şi critica puterii" nu înseamnă obligatoriu marginalizare şi ratare profesională (mai ales în comparaţie cu „alinierea" şi „cooperarea" cu puterea). Trecînd apoi la statutul de „exilat intern" al intelectualului critic, mă întrebam la Madrid cum ar putea fi acest statut îmbunătăţit şi chiar transformat într-o stare acceptată de societate drept „normală" — dacă nu chiar „de dorit". Şi exploram şi căile prin care „exilul extern" ar putea fi convertit în „exil intern" — răsturnînd schema devenită aproape obligatorie a disidenţei est-europene, după care contestaţia duce la exil intern şi acesta, mai devreme ori mai tîrziu, la exil (extern) pur şi simplu.[113] De altfel, după părerea mea, oficializarea statutului de exilat intern pentru intelectualul critic — în sensul acceptării sale *de fapt* de către guvernul comunist, de către societatea formată în majoritate din „cooperanţi" cu puterea, ca şi de către cel în cauză ce refuză atît cooperarea cu puterea cît şi părăsirea lumii comuniste — este elementul hotărîtor în acreditarea ideii că opoziţia faţă de puterea comunistă nu este un fenomen temporar şi tranzitoriu (după principiul: toţi disidenţii, mai devreme ori mai tîrziu, pleacă), ci un factor stabil, de structură, de care comunismul modern trebuie să ţină seama.

Convertirea exilului intern în exil extern şi reciproc ridică însă problema paradoxal complicată a raportului dintre exilaţii interni şi cei externi ori, mai general, dintre disidenţa/opoziţia (internă) şi emigraţia (externă). În termenii logici, aceştia ar

trebui să fie aliaţi şi să coopereze, în faţa partenerului — adversar comun — şi anume totalitarismul comunist. Dar, în fapt, această cooperare este adesea umbrită şi chiar perturbată de o serie de factori secundari, după părerea mea profund dăunători „cauzei comune". Exilaţii interni şi externi nu trebuie să se simtă în competiţie — cum din nefericire se întîmplă încă — pentru titlul (inexistent) de „reprezentant autentic" al poporului care suferă sub comunism ori pentru cele (tot inexistente) de „prim adversar" al comunismului ori de „prim martir" al neamului; după cum exilaţii externi n-ar trebui să-şi irosească forţele în nesfîrşite conflicte — ce urmăresc totdeauna să descopere (după mine, inexistente ori practic neglijabile) „infiltraţii" comuniste ori maschează stranii lupte pentru titlul (tot inexistent) de „şef" (politic, spiritual, moral) al emigraţiei, iar „exilaţii interni" n-ar trebui să se considere între ei „în concurenţă" pentru titlul (tot inexistent, desigur) de „cel mai periculos" (ori mai intransigent, ori mai „vizibil") adversar al regimului — cum din nefericire se întîmplă, probabil nu numai în cazul românilor[114]. În particular, fiecare dintre cele două „branşe" ale intelectualităţii critice din ţările Europei de Est — atît intelectualitatea critică din interior (exilaţii interni) cît şi cea din exterior (exilaţii externi) îşi au importanţa lor şi rolul lor bine definit în lupta comună pentru schimbare în lumea comunistă. Fără „cutia de rezonanţă" şi sprijinul emigraţiei externe este probabil că exilul intern ar fi de nesuportat — şi ar fi ori inexistent ori practic necunoscut, ca în URSS în anii '30. La rîndul său, fără existenţa unei opoziţii interne vizibile — ca exilul intern al intelectualităţii critice — militantismul exclusiv extern îşi pierde raţiunea: căci, se poate întreba oricine în Vest, pentru ce „luptă" emigranţii, aici, dacă „acolo" „nu mişcă nimic", şi deci societăţile şi guvernele rămîn în vizibilă armonie? Exilul intern

şi cel extern se completează astfel reciproc[115]. Insistam însă la Madrid asupra importanţei *stabilizării* exilului intern şi intelectualităţii critice prin îmbunătăţirea condiţiilor acestui exil — cîmp de cooperare pentru exilul extern cu intelectualii, opinia publică şi oficialităţile „lumii libere".

În 1987, la New York, la Conferinţa „Vor supravieţui oare statele comuniste?", organizată de Foreign Policy Research Institute, Philadelphia, am explorat resursele utilizabile pentru autonomizarea intelectualilor din Europa de Est ce se află *chiar în Europa de Est*. Porneam de la constatarea că, astăzi, în diferitele ţări comuniste din Europa de Est, condiţiile eliberării intelectualilor de sub tutela statului (comunist) sînt diferite. Astfel, în Ungaria ori Polonia, ca urmare a existenţei unor sectoare a economiei nenaţionalizate (ori private), ca şi a unor instituţii despărţite de stat (ori sub controlul parţial al statului) — ca biserica catolică în Polonia, de pildă, — apare posibilitatea reală a autonomizării *economice*, a indivizilor şi, în particular, a unei existenţe personale ca nesalariat al statului; este evident că aceste oportunităţi pot fi folosite — şi de altfel şi sînt — de intelectualii critici. Ne putem imagina un „cooperator" maghiar, de pildă, care „în timpul liber" este şi scriitor, şi care îşi face publice opiniile disidente; după cum ne putem închipui intelectuali catolici polonezi, lucrînd pentru instituţii bisericeşti şi scăpaţi astfel de obligaţiile funcţionarilor de stat comunişti, care şi ei îşi manifestă opiniile necomuniste ori chiar anticomuniste. În Cehoslovacia, România ori Bulgaria, desigur, astfel de situaţii sînt de neînchipuit: în cel mai bun caz, intelectualul critic este tolerat, în poziţii marginale (dacă nu chiar umilitoare), de statul comunist care îi rămîne patron direct. Condiţii diferite de emancipare a intelectualilor apar şi ca urmare a nivelului diferit de dezvoltare şi vizibilitate a „societăţii secundare" ori „paralele" — acea parte a societăţii

civile ce, tolerată de puterea comunistă, îşi duce propria sa viaţă, necomunistă ori chiar anticomunistă. Existenţa „societăţii paralele" este de regulă însoţită de existenţa şi operarea unor instituţii proprii — ca presa ilegală (samizdat), anumite forme de comunicare în masă (radio ilegal, imprimare şi circulaţie de casete cu conţinut independent, universităţi „libere" ori volante, şcoli religioase etc.) ş.a. Cel puţin uneori, aceste instituţii au şi o „viaţă economică" proprie: producţia lor este vîndută pe o piaţă tolerată, ele plătesc salarii şi drepturi de colaborare şi autor, primesc donaţii, sînt asigurate etc. Instituţiile amintite pot deveni, în fond, resurse posibil a fi folosite pentru autonomizarea intelectualilor critici din întreaga Europă de Est. Un scriitor disident în ţara sa (şi deci „nepublicabil" oficial în ţara sa) poate fi tipărit în „samizdat" — dacă nu în ţara sa, unde guvernul „nu acceptă" astfel de presă ilegală, în altă ţară comunistă, cu un regim mai tolerant; opera lui devine deci „publică"; în plus, dacă este cazul, cu drepturile de autor încasate de acolo poate supravieţui în ţara sa ca disident. Fiecare intelectual critic din Europa de Est nu s-ar simţi singur în confruntarea sa cu regimul totalitar: „piaţa" căreia s-ar adresa ar fi o piaţă mult mai largă decît „piaţa" sa naţională, — coincizînd deci cu „piaţa disidenţei" din întreaga Europă de Est — iar posibilităţile acestei pieţe de a-l sprijini, desigur, ar spori şi ele, în comparaţie cu îngustele şi limitatele „pieţe naţionale". Lărgirea „pieţei" intelectualităţii critice poate avea efecte sociale de nebănuit. Aşa cum am menţionat de mai multe ori în acest eseu, informaţia (critică) difuzată poate schimba imaginile ce ghidează acţiunile — în principiu atît ale conducătorilor cît şi ale celor conduşi — poate astfel influenţa (ori chiar drastic modifica) aceste acţiuni. Intelectualii critici, în ultimă analiză, „bombardează" continuu imaginile oficiale ori chiar cele gata instalate (şi devenite

confortabile) în societatea comunistă — ca imaginea idilică a unei societăţi solidare, ori imaginea întunecată a unei societăţi fără alternativă, în care unica soluţie „normală" este acceptarea contractului oferit de puterea totalitară. Astfel de clişee se întîlnesc practic peste tot în Europa de Est; erodarea şi schimbarea lor este o problemă comună a societăţilor din această parte a lumii. „Spaţiul de criticat" depăşeşte astfel „cadrul problemei naţionale": el este spaţiul social al totalitarismului comunist. Scrierile disidenţilor din Polonia, deşi aparent centrate pe fenomenul polonez, sînt extrem de relevante pentru întreaga Europă de Est; difuzarea lor largă în România ori Bulgaria ar fi din multe puncte de vedere extrem de utilă — nu numai ca elementar „exemplu de urmat", dar şi ca ferment pentru trezirea conştiinţei critice autohtone, pe căi posibil diferite de cele recomandate ori urmate de „clasicii" rezistenţei poloneze. Să amintim, în treacăt, că şi fricţiunile şi neînţelegerile dintre diferitele guverne comuniste ale Europei de Est pot fi folosite în favoarea intelectualilor critici. Guvernul maghiar, de pildă, s-a arătat a fi destul de tolerant cu samizdat-urile româneşti ce critică comunismul românesc — din motive evidente, iar reciproca ar fi şi ea probabil adevărată; din aceasta însă pot cîştiga intelectualii critici din cele două ţări comuniste.

Două sînt obstacolele majore obiective ce se opun unei astfel de utilizări comune a resurselor Europei de Est pentru emanciparea intelectualilor din Europa de Est. Primul obstacol priveşte desigur inegalităţile de dezvoltare a societăţii paralele în diferitele ţări comuniste. Aceasta introduce asimetrii — deoarece nu toţi intelectualii critici pot oferi ori cere la acelaşi nivel de eficienţă. De pildă, disidenţii români nu pot decît „cere" sprijin din partea opoziţiei maghiare ori poloneze, dar nu pot oferi „mai nimic" în schimb: nici publicare în samizdat — imposibil într-o ţară unde şi maşinile de scris sînt

înregistrate la poliţie — şi desigur nici invitaţii şi nici altfel de sprijin. „Schimbul" este evident nerealist — şi nu este de mirare că nici nu prea „se face" în realitate[116].

Al doilea obstacol în calea utilizării comune a resurselor „din Est" în scopul emancipării intelectuale este desigur dificultatea comunicării. Guvernele comuniste, în pofida conflictelor dintre ele, de regulă cooperează în descurajarea activităţilor anticomuniste — şi desigur încercările de comunicare dintre indivizi ori grupuri disidente în diferite ţări, ca şi eforturile de coordonare şi cooperare ale acestora, sînt percepute şi tratate ca atare.

În afara acestor obstacole, să le spunem obiective, cred însă că mai avem de trecut, în încercarea de a utiliza spre beneficiul comun al libertăţii intelectuale resursele din Vest şi din Est de care dispunem, o „piedică" subiectivă, dar de covîrşitoare importanţă: este vorba de un curios exclusivism naţional, ce îşi face loc pînă şi în această comunitate a intelectualilor critici.

Am văzut într-un capitol trecut ce pericol reprezintă pentru gîndirea liberă încercarea (atrăgătoare) a guvernelor naţional-comuniste de a-şi înrola intelectualii ce nu contestă puterea comunistă sub pretextul conservării şi promovării valorilor naţionale şi apărării de pericolele ce vin din partea „străinilor de neam". Paradoxal, un pericol asemănător ameninţă comunitatea intelectualilor critici est-europeni. Semne ale acestui pericol sînt vizibile. Am auzit astfel de încercarea de a diviza Europa de Est de azi (încă o diviziune a Europei?) în *două* părţi: Europa Centrală (Polonia, Germania de Est, Cehoslovacia şi Ungaria) şi Balcanii (cuprinzînd numai România şi Bulgaria). Amestecînd indiscutabile date istorice — ce într-adevăr delimitează diferite arii culturale — cu argumente politice după mine puţin convingătoare, se insistă asupra firescului şi necesităţii unei „campanii" paşnice în

favoarea extinderii Europei de Vest astfel încît ea să cuprindă şi Europa Centrală — „Balcanici" fiind astfel, în mod mai mult ori mai puţin explicit, excluşi din preocupările „lumii libere". „Linia de demarcaţie" dintre Europa Centrală şi Balcani ar fi legată, în anii noştri, de existenţa ori inexistenţa unei „reacţii de masă" la operarea colonialelor regimuri de tip sovietic în ultimele decenii. Varşovia 1956, 1970, 1976, 1980; Berlin 1953; Praga 1968 şi Budapesta 1956 ar fi „liantul" Europei Centrale; „ceilalţi", desigur, sînt excluşi din acest select „club".[117]

Nu intră în obiectivele acestui eseu o discuţie polemică asupra tendinţelor de *încă divizare* a nefericitei Europe de Est. Sînt gata să recunosc, — o dată cu toţi oamenii de bună credinţă, cred — existenţa unor arii culturale diferite în Polonia şi România; dar preţul plătit de poporul român pentru „noua ordine" comunistă — preţ destul de puţin cunoscut şi popularizat, de altfel[118] — nu îmi pare mult diferit de cel plătit de alte popoare din Europa Centrală, şi — de ar fi să citez numai Valea Jiului 1977 şi Braşov 1987 — îmi pare exagerat să se vorbească despre „lipsa totală de reacţie" a românilor la colonizarea roşie (după cum înţeleg greu de ce Praga 1968 este privită ca mişcare anti-comunistă...)

Şi, chiar dacă „diferenţele de reacţie" ar fi atît de mari, acesta îmi pare mai degrabă subiect de reflecţie şi cercetare decît de sumară judecare, condamnare şi execuţie...

Este însă sigur că de dezbinarea (naţionalist-şovină) a intelectualităţii critice singura care profită este „noua ordine" comunistă.

Nu este prea tîrziu spre a rezista acestei, după mine esenţiale, ameninţări pentru gîndirea critică a Europei de Est. Îmi pare firesc să nu uităm că principala noastră problemă (ori partener-adversar) este ordinea totalitară, şi nu discutabilele noastre mici rivalităţi istorice şi vanităţi regionale.

Unitatea (dar desigur nu uniformitatea) de gîndire, voinţă

şi acţiune a intelectualilor critici din Europa de Est, îmi pare de altfel acum a deveni imperios necesară. Sîntem în prezenţa unui comunism *nou*, naţionalist şi reformist, post-totalitar şi poate chiar iluminist în ţările noastre. Apare astfel şansa reală a unei „dictaturi de succes": o societate de consum cu regim politic autoritar, asigurînd populaţiei „o închisoare de catifea" cum spune inspirat M. Haraszti. Perspectiva nu ar trebui să sperie: în ultimă analiză dacă „masele" ar internaliza dictatura devenită confortabilă şi s-ar declara mulţumite cu statutul lor, tradiţia democratică ne-ar cere să salutăm „noua societate", chiar dacă aceasta s-ar îndepărta de idealurile noastre personale de emancipare şi participare. Pentru sănătatea şi echilibrul planetei, însă, aşa cum am mai spus în acest capitol, îmi pare necesară perpetuarea gîndirii critice, în pericol a fi alienată de succesele reformei.

Să fim realişti. Ne aflăm la începutul unei noi perioade de destindere între marile puteri[119]. Această perioadă poate fi înţeleasă ca perioadă de statu-quo „pe toate fronturile" — inclusiv pe cel al drepturilor omului şi luptei pentru democraţie — ori, din contră, poate fi o perioadă în care, în afara obsesiei conflictelor militare şi intervenţiei armate, prefacerile în lumea comunistă devin posibile. Iniţiate de lideri reformişti, dar tot comunişti, „campanii" ca *glasnost* ori *perestroika* pot părea panacee revoluţionare la maladia totalitară — atît în interiorul sistemului comunist, cît şi în afara lui. Personal, sînt un partizan declarat al acestor reforme: dar cred că ele nu constituie decît „primul pas" într-un proces care, iniţiat „de sus", trebuie să ducă măcar ca efect secundar, la „trezirea" societăţii civile. Rămasă exclusiv în mîinile liderilor, comuniştilor, şi afectînd o societate inertă ori ostilă schimbării, „revoluţia" sistemelor comuniste riscă ori să eşueze complet, ori să se instituţionalizeze — ca o nouă şi poate chiar atrăgătoare formă de autoritarism. Intrată însă în conştiinţa socială şi educînd noi

reflexe de comportament individual şi de grup, *schimbarea* poate deveni *autentică*, antrenînd participare şi democraţie: într-o posibilă perioadă „post-reformistă" — respectiv, post-glasnost şi post-perestroika. După părerea mea, acesta este „rolul" intelectualului critic în Europa de Est a reformei: ca, prin analizele şi comportamentul său (în perioada reformei), să ajute societatea în care trăieşte nu numai să participe la reforme, dar să se pregătească pentru o perioadă postreformă care să nu eşueze într-o nouă instituţionalizare autoritară. Putem deveni astfel, noi, intelectualii critici uniţi, nu numai un grup „producător de necazuri", ca pînă acum, dar un adevărat grup de presiune, care să continue să comenteze din interior „fenomenul comunist în schimbare" nu numai după criterii de eficienţă şi ameliorare dar şi după criteriile morale atît de uşor de uitat în entuziasmele revizioniste. *Presiunea*[120] noastră poate fi şi productivă: succesele acestei presiuni pot atrage în rîndurile noastre şi pe mulţi intelectuali încă nehotărîţi, din acea „majoritate tăcută", aparent inertă dar totdeauna posibil a fi trezită, ce însoţeşte orice structură totalitară...

... Şi să ne imaginăm acum ce forţă ar reprezenta această concentrare de inteligenţă, eliberată de dogme şi prejudecăţi şi interesată de treburile publice, acţionînd sub chemarea „Intelectuali critici din Europa de Est, uniţi-vă".

POSTFAŢĂ

*Terminat în 1988, studiul de faţă explora relaţiile dintre intelectuali şi putere într-o Europă de Est ce ar fi putut deveni cel mult comunist-reformistă, în sensul adoptării şi poate chiar perfecţionării variantei de „socialism cu faţă umană" redescoperite, aproape un sfert de secol de la premiera pragheză, de M. Gorbaciov şi echipa sa. Această mai luminată formă de autoritarism „de stînga", promovînd meritocraţia în condiţii de lent dar sigur progres economic şi social şi stabilitate politică, îmi părea mie atunci, mai ales prin avantajele pe care le oferea faţă de totalitarismul clasic comunist, periculoasă (paradoxal) tocmai prin fascinaţia pe care ar fi putut-o exercita asupra unor largi categorii de intelectuali şi prin posibila descurajare a gîndirii critice independente. Credeam atunci, cum cred şi acum, că sub orice formă de totalitarism ori autoritarism gîndirea rămîne cel puţin în parte captivă, cum ar spune C. Milosz**, *şi că numai emanciparea ei deplină de sub tutela autorităţii statale îi poate asigura o adevărată libertate, condiţie necesară oricărei evoluţii sociale autentice. De aceea, în afara unei analize pe care am dorit-o structurală a raporturilor dintre intelectuali şi putere într-o Europă de Est comunizată împotriva voinţei ei de ocupantul sovietic după al doilea război mondial, cartea mea propunea*

---

* C. Milosz, *The Captive Mind*, Vintage, N.Y., 1981.

şi strategii concrete de întărire a disidenţei anti-comuniste şi de promovare a unui soi de post-disidenţă într-o perioadă reformistă pe care o credeam inevitabilă.*

*Cursul real al evenimentelor m-a dezminţit însă, şi sînt fericit că anticipările mele s-au dovedit, cel puţin la prima vedere, eronate. Reformismul timid, de tip gorbaciovist**, nu a „prins" practic în Europa de Est, şi, chiar acolo unde s-a instalat ca prim pas spre tranziţie a dispărut repede, şi fără a fi lăsat urme. Despărţirea hotărîtă de trecutul comunist şi opţiunea pluralist-democratică s-au arătat a fi ideile-manifest care, în extraordinarul „an al libertăţii", 1989, au mobilizat mari şi de nimeni prevăzute mişcări populare.*

*S-a scris*** — şi desigur se va mai scrie mult — despre colapsul comunismului — ori leninismului, cum preferă să-l numească K. Jowitt**** — în Europa de Est. În lecturile mele mai degrabă întîmplătoare***** referitoare la acest subiect, nu am întîlnit încă încercări de analiză a cauzelor pentru care*

---

* Printre factorii care îmi întăreau părerea că trecerea de la totalitarismul comunist la democraţie va fi treptată trebuie să trec convingerea că elitele comuniste nu vor ceda de bună voie monopolul puterii politice şi că, dornic de stabilitate, Occidentul va încuraja această transformare lentă, la prima vedere mai uşor controlabilă şi mai puţin costisitoare decît alternativele.

** De altfel, unii autori socoteau, înainte de 1989, că reformismul lui M. Gorbaciov însemna de fapt moartea comunismului: analiza cea mai citată este cea a lui Z. Brzezinski, *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, Charles Scribner's Sons, N. Y., 1989.

*** O documentată descriere a acestui fenomen se găseşte în volumul lui V. Tismăneanu, *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*, The Free Press, N. Y., 1992.

**** Cf. K. Jowitt, The Leninist Legacy, în Ivo Banac (ed.), *Eastern Europe in the 1990s*, Cornell University Press, N. Y., 1990.

***** Într-adevăr, am devenit comunismolog printr-o întîmplare, şi îmi pare şi mai riscant să mă consider post-comunistolog; de altfel, după revoluţia din România (1989) interesul meu pentru aceste probleme a scăzut; justificările pot fi găsite în Postfaţa cărţii mele *„Românii despre ei înşişi"*, Ed. Litera, Bucureşti, 1992.

anticipările experţilor privind viitorul comunismului s-au dovedit eronate; căci, în fond, trebuie să recunoaştem că **toată lumea a fost surprinsă*** *de cursul evenimentelor — atît participanţii din Europa de Est cît şi spectatorii şi suporterii din afară (inclusiv din marile cancelarii diplomatice ale Occidentului). Prospectologii ştiu însă că din eşecurile previziunilor „se învaţă" tot atît de mult — dacă nu chiar mai mult — decît din succesele, şi aşa rare, ale acestora. Voi începe aşadar însemnările de faţă încercînd să găsesc „unde era greşeala" — atît a mea, cît şi a altora ca mine — în scenariul reformist pe care-l credeam temporar inevitabil (§1). O sumară prezentare a lumii politice post-comuniste, desigur în viziunea mea personală (§2) va oferi cadrul în care voi putea apoi discuta noile relaţii dintre intelectuali şi o putere post-comunistă pe care, în 1988, nu o credeam posibilă (§3). Ca peste tot în această lucrare, investigaţia se doreşte îndreptată către întreaga Europă de Est, deşi dezvoltată „dintr-un punct de vedere românesc": mă tem însă că astfel de extrapolări, şi aşa riscante, şi-au micşorat şi mai mult acoperirea într-o Europă de Est post-comunistă, mereu mai divizată şi supusă unor „forţe de atracţie" exterioare care nu fac decît s-o segmenteze şi mai mult**. De aceea, speculaţiile mele nu vor depăşi „cadrul românesc", singurul pe care l-am urmărit de la 1989 încoace. Rămîne cititorului să verifice dacă astfel de analize au ceva comun şi cu ceea ce se întîmplă în Germania şi Polonia.*

*§1 Deci, unde oare este greşeala*** *— atît a mea, cît şi a*

---

* Probabil că, totuşi, altfel, am fi fost mai bine pregătiţi să întîmpinăm acest eveniment central al secolului nostru.

** Într-adevăr, orice apropiere între problemele fostei Germanii de est şi ale României, de pildă, îmi pare mai mică în 1992 decît în „lagărul socialist" de pînă la 1989...

*** O parte a acestor argumente au fost dezvoltate în Postfaţa la „Românii despre ei înşişi", *op. cit.*

altora ca mine — în anticipările noastre asupra evoluţiei comunismului?

În primul rînd, cred că am nesocotit importanţa **informaţiei** *şi a impactului ei asupra comportamentului social, informaţie imposibil de controlat şi blocat în epoca noastră, cu toate eforturile guvernelor totalitare. Informaţia asupra propriului trecut al societăţilor comuniste — cu evocarea fărădelegilor ce au însoţit peste tot instalarea „ordinii roşii", reluate şi amplificate prin „cutia de rezonanţă" a marei prese internaţionale şi, în sfîrşit, recunoscute şi comemorate simbolic de comunitatea planetară prin acordarea Premiului Nobel unor personalităţi ca A. Soljeniţîn şi A. Saharov — a redeschis şi dosarul dureros al raporturilor dintre obiective şi mijloace în evoluţia socială dar a pus în evidenţă mai ales enormele* **costuri** *ale acestei experienţe de scală nemaiîntîlnită în istorie. Informaţia asupra performanţei societăţilor democratice — mai ales după semnarea Acordurilor de la Helsinki, greu dacă nu chiar imposibil de controlat ori cenzurat în Europa de Est — a ridicat apoi serioase dubii asupra* **rezultatelor** *experimentului comunist. Răspunsul la întrebarea firească „De ce a fost oare nevoie de atîta suferinţă spre a obţine ceva evident mai rău decît s-ar fi putut probabil obţine fără această suferinţă" nu mai era uşor de dat exclusiv în termeni doctrinari. Impresia mea este şi că, explicabil prin lipsurile materiale generate de colapsul economiilor comuniste, un* **consumism** *mai degrabă primar s-a instalat în pături largi ale Europei de Est, şi, evident, satisfacerea acestuia părea mult mai facilă în condiţiile economiei de piaţă decît în condiţiile economiei centralizate.* **Mitul consumismului** *a înlocuit aşadar* **mitul comunismului**, *iar societatea capitalistă, idealizată, a fost percepută ca singura alternativă de dorit. O mutaţie asemănătoare s-a produs şi în plan intelectual şi cultural. Exasperaţi de cenzură şi de aliniere, mulţi intelectuali est-europeni au*

văzut în societatea democratică şi deschisă garanţia libertăţii absolute. Informaţia incompletă şi posibil şi deformată asupra modelului occidental ignora deci atît fundamentele vieţii economice cît şi pe cele ale pieţii culturale, cu propriile lor legi şi îngrădiri. Iată de ce, atunci cînd au fost chemaţi (în condiţii şi sub forme diferite) „să se pronunţe" asupra alternativelor la totalitarismul comunist, cetăţenii din Europa de Est, în anul revoluţionar 1989, au respins timidele încercări reformiste pe care foştii guvernanţi comunişti le speraseră populare şi s-au declarat făţiş împotriva oricărei reforme de autoritarism (chiar luminat), optînd pentru economia de piaţă şi pluralism politic, după modelul occidental (idealizat, după părerea mea, şi cu o sumară înţelegere a costului tranziţiei). Nu „gorbaciovism luminat", cum mă temeam eu în 1988, ci un anticomunism agresiv s-a instalat aşadar în Europa de Est după 1989. Revăzînd însă speculaţiile mele din 1988, diferenţele de structură dintre naţional-comunism şi naţional-anticomunism nu îmi par atît de mari: mai mult, s-ar putea ca a doua variantă să aducă mai multă instabilitate în această mult încercată regiune...*

Dar ce a făcut posibilă exprimarea făţişă a nemulţumirii publice, în extraordinarul an 1989? Căci, desigur, mişcări anticomuniste au fost şi în anii '50 şi în anii '60, şi în anii '70 — revoluţia din Ungaria (1956) ori solidaritatea poloneză (1979) fiind numai exemplele cele mai des citate. Ajung astfel la al doilea factor ce a scăpat analizei mele din 1988: erodarea constantă a elitelor comuniste, ca şi dezideologizarea partidului şi securităţii, o dată cu cea a întregului sistem. Profunda neîncredere în posibilitatea comunismului de a oferi ceea ce

---

* Adevărat, confruntat cu costurile enorme ale tranziţiei, acest anticomunism s-a mai diluat între timp, cel puţin în unele pături ale populaţiei.

promitea inițial — și anume o societate mai bună și mai dreaptă decît societatea pe care o distrusese prin revoluție — a atins și stîlpii puterii comuniste. Birocratizarea și îmburghezirea elitelor comuniste, dacă nu și sumara și paradoxala „occidentalizare" a acestora prin accesul practic nelimitat la binefacerile „civilizației de consum" interzise majorității populației, explică astfel profunda lor nemulțumire față de societatea pe care și-o creaseră spre a o conduce. La debusolarea ideologică prin pierderea încrederii în utopia egalitară s-a adăugat enervarea din familia pedestră a frustrării pilotului de curse ce crede că exclusiv mașina sa demodată este vinovată de mediocritatea performanței și o vrea înlocuită spre a-și îmbunătăți șansele în competiția la care se vede nevoit să participe. Această nemulțumire era vizibilă, desigur, în 1988, cînd mi-am terminat însemnările. Ceea ce însă n-am anticipat eu a fost comportamentul politic al acestor elite, chiar în viitorul atunci apropiat. Dacă se spune mai în glumă mai în serios că revoluțiile apar atunci cînd copiii conducătorilor, plictisiți, vor să schimbe lucrurile, cred că într-adevăr în noile generații de lideri ori de nomenclaturiști proveniți din elitele comuniste a apărut o idee cu totul netotalitară, și surprinzătoare față de tradiția comunistă, și anume că, în fața modificării — tranziției inevitabile spre economia de piață și pluralism politic, și ținînd seama de dificultățile acesteia, păstrarea în continuare a monopolului puterii politice, și deci asumarea totală a responsabilităților, devine nerentabilă. În plus, sumar occidentalizate, noile elite reformiste au descoperit, o dată cu modelul occidental, și că puterea politică nu este nici singura, nici cea mai stabilă și uneori nici cea mai rentabilă formă de putere: și că, de pildă, accesul la puterea economică, decuplată de cea politică într-o confuză perioadă de tranziție spre o incipientă economie de piață, ar putea oferi satisfacții și garanții superioare celor ce veneau de la statutul nomenclaturii.

Toate acestea au subminat sistemul totalitar — care, în 1989, nici măcar n-a încercat să se apere pînă la ultimele resurse, așa cum ne-am temut cu toții — și au scurtat pînă la anulare perioadele reformiste, ce reclamau monopolul politic al puterii și acceptarea responsabilității pentru tranziție, precipitînd „noul început" pe drumul democrației pluraliste.

În sfîrșit, un ultim element pe care analiza mea din 1988 nu l-a anticipat corect a fost revoluția „fenomenului Gorbaciov", fără de care puțini ar putea contesta azi că „anul libertății" 1989 ar fi fost de conceput. Într-adevăr, știam atunci — mai degrabă vag, însă, și prin „intermediari" — că M. Gorbaciov era un comunist de bună-credință, hotărît să schimbe „spre bine" cel puțin URSS. Dar nu credeam că liderul sovietic va accepta să pună în discuție imperiul extern (respectiv, Polonia, Germania de est, Ungaria, Cehoslovacia și Bulgaria) — arătîndu-se hotărît să nu folosească forța pentru menținerea regimurilor de tip sovietic instalate în afara URSS — și că va urmări pasiv pierderea spectaculoasă a acestuia. Difuzarea „neliniștii sociale" prin efecte de domino și rezonanță întîi în România, Albania și în cele din urmă în republicile sovietice — a părut apoi firească. Iar faptul că valul reformist, odată pornit și nestăpînit prin forță, a depășit limitele ameliorării sistemului ducînd la căderea comunismului nu este surprinzător: nu este pentru prima oară în istorie cînd reformele se transformă în revoluții — Revoluția Franceză oferă doar exemplul cel mai des citat.*

Dacă însă comunismul a rămas o amintire de coșmar în Europa de Est, din național-comunismul atașat reformismului pe care îl credeam eu inevitabil în 1988, în această mult încercată regiune a Europei a rămas intact — și poate chiar întărit —

---

* Într- adevăr, ne putem imagina ce s-ar fi putut întîmpla dacă la Kremlin ar fi fost un lider ca Brejnev, Cernenko ori chiar Andropov...

naţionalismul. „Eliberat" de frînele teoretice ale unei ideologii transnaţionale cum este comunismul şi de limitele practice impuse de orice sistem totalitar obligat la respectabilitate pe scena politică, naţionalismul — mai ales sub forme extremiste şi agresive — a răbufnit cu o forţă surprinzătoare şi destructivă în Europa de Est în anii '90. De aceea, poate, unele din speculaţiile mele din 1988 privind fascinaţia pe care doctrinele naţionaliste ori etnocrate ar putea-o exercita asupra intelectualilor nu sînt cu totul depăşite...

*

§2. Aşadar, ca urmare a unor factori conjuncturali ignoraţi de analiza mea din 1988, în anii ce au urmat Europa de Est a depăşit „scenariul reformist": am asistat astfel la victoria electorală a Solidarităţii şi formarea primului guvern ne-comunist în istoria de după Yalta a întregii zone de influenţă sovietică, la sfîrşitul iluziilor reformiste şi tranziţia Ungariei spre pluralism, la „revoluţia amabilă" est- germană şi reunificarea Germaniei, la „revoluţia de catifea" din Cehoslovacia, victoria Forumului Civic şi apoi la dezmembrarea „amabilă" a ţării, la trezirea Bulgariei, la revoluţia română începută la Timişoara şi triumfînd la Bucureşti, că şi la victoria opoziţiei ne-comuniste în Albania. În general, deci, scena **politică** *este mult diferită de cea modest-reformistă. Renunţînd la monopolul puterii, elitele comuniste s-au arătat gata s-o împartă cu o societate civilă cu grade diferite de vizibilitate şi articulare. Ca urmare, mai degrabă neaşteptat, cei ce n-au avut vreodată în ultimele patru decenii puterea se văd parteneri cu cei ce au avut puterea în gestiunea unei societăţi în criză. Asocierea în 1990 dintre* **cei cu putere** *şi* **cei fără de putere** *în 1989, în limbajul lui V. Havel*, duce desigur*

* Cf. V. Havel et. al, *The Power of the Powerless*, Armonk, N. Y., M. E. Sharp, 1990.

la o scenă politică nouă, pentru analiza căreia aparatul conceptual şi metodologic al ştiinţelor sociale tradiţionale nu mai este suficient. Instrumentele de analiză cu care operam distincţiile de tipul comunist-anticomunist ori totalitarismul-autoritarism-democraţie se arată a fi prea rudimentare spre a permite analiza nuanţelor într-o lume în care democraţia pluralistă nu a apărut firesc ca exprimare politică a unei pluralităţi organizate de grupuri diverse de interese, ci mai degrabă ca ritual considerat indispensabil în redescoperirea normalităţii. Exemplul României este poate edificativ. La alegerile din 1992 au participat 144 (sic!) partide politice, teoretic de mai toate orientările politice. Discursul politic al acestor partide este de o extremă diversitate, şi chiar „limba" sa spune ceva despre dificultăţile unei analize realiste a scenei politice. Astfel, partidele istorice — liberal şi ţărănist — păstrează mesajul lor în mare parte din limbajul politic al anilor '30 atunci cînd într-adevăr erau remarcabile forţe politice; partidele ecologiste utilizează limbajul „verzilor" europeni din anii '80; unele mişcări fundamentaliste de tineret redescoperă limbajul trăirist-ortodoxist-legionar al anilor '20; partidele de stînga oscilează între limbajul eurocomunist al anilor '70 şi cel al social democraţiei din anii '90; intelectualii critici şi unele mişcări studenţeşti par că descind direct din contestaţia lui „mai '68" — şirul exemplelor poate continua. Este un astfel de pluralism, firesc? În urma alegerilor, doar 12 partide au intrat în Parlament, iar 4 au întrunit între 1 şi 3% din voturi. Sînt însă astfel de alegeri, în societăţi depolitizate de decenii şi guvernate încă de reflexele „de grup" ale obedienţei faţă de puterea instalată, de acelaşi tip cu ritualurile amabile în care are loc „rotirea" partidelor aproape identice ce prezidează viaţa*

* Datele provin din „Raportul Guvernării în perioada octombrie 1991—octombrie 1992", în „Adevărul", 18 octombrie 1992.

politică occidentală? Răspunsurile sînt iarăşi evidente. Şi dacă România nu mai este, desigur, o dictatură, nu sînt sigur că toţi observatorii occidentali greşesc cînd pregetă s-o aşeze în aceeaşi categorie cu Franţa şi Statele Unite. Este nevoie aşadar de noi unelte de lucru, în stare să ne permită să ne orientăm în aceste noi situaţii.*

Mai departe, schimbarea de structură a scenei politice este, după părerea mea, nu numai rezultatul modului în care cei ce au avut puterea se hotărăsc s-o împartă cu cei ce nu au avut-o, ci şi a modului în care aceştia din urmă, ajunşi prin revoluţie la împărţirea puterii, înţeleg să ofere adversarului ce şi-a arătat intenţia de a abandona lupta o ieşire onorabilă din scena politică — precum, de pildă, deschiderea spre scena economică, seducătoare prin avantajele pe care le oferă în toate societăţile în ritualul tranziţiei. Acolo unde o astfel de ieşire a fost, în mod tacit, asigurată, scena politică s-a schimbat mai rapid şi cu mai puţine pierderi; acolo unde prevalează spiritul de revanşă, cei ce au avut puterea politică, speriaţi nu numai de pierderea privilegiilor ci şi de perspectiva răfuielilor, nu părăsesc voluntar ultimele arme, devenite de apărare, şi scena politică rămîne blocată, cu urmările economice şi sociale previzibile. Configuraţia post-comunistă a scenei politice este deci, aparent paradoxal, rezultatul interacţiei dintre cei-ce-au- avut-puterea şi cei-fără-de-putere, ca şi al capacităţii **ambilor** *parteneri de a se înţelege şi, pînă la un punct, de a coopera, spre binele general. Din punct de vedere* **structural**, *analiza acestei scene ar trebui apoi să ţină seama nu numai de factori mai degrabă decorativi decît substanţiali — ca personalitatea liderului-simbol post-*

* În această perspectivă, am propus extinderea aparatului conceptual şi teoretic al ştiinţelor sociale prin dezvoltarea unor „fizici sociale" (de tipul „termodinamicii sociale" al lui N. Georgescu Roegen ori Y. Prigogine).

comunist — ci şi de distribuţia reală a puterii politice post-comuniste, căci, cel puţin teoretic, în societăţi fără instituţii democratice şi cu aparate de stat imposibil de înlocuit peste noapte, este greu de distins între puterea formală a funcţiei şi puterea ei reală, şi lideri făţiş anticomunişti pot patrona societăţi nu mai puţin comuniste decît lideri numai necomunişti şi fost comunişti. Iar din punct de vedere al **comportamentului**, *configuraţia scenei politice post-comuniste depinde, după părerea mea hotărîtor, de capacitatea atît a vechilor elite cît şi a societăţii civile, cu atîta greutate încropite sub dictatură, de a impune politicieni şi lideri apţi a se descurca în condiţiile democraţiei pluraliste pe care de regulă n-au avut cum s-o cunoască din experienţă proprie, pentru care nu au fost antrenaţi şi pentru care nici cadrul politic — electoratul — nu a fost defel pregătit: căci, cu toţii crescuţi* **de** *şi* **pentru** *dictatură, cetăţenii Europei de Est — elite comuniste şi disidenţi şi lideri ai societăţilor civile, ca şi „majoritatea tăcută", ce s-a arătat atît de convingător anticomunistă — se văd antrenaţi într-un joc nou, cu reguli ce li se par tuturor stranii, ca cele ce domină artificiala şi toleranta democraţie pluralistă. Cu o comparaţie poate uşor forţată, aş zice că ne găsim ca în prezenţa unui lot de sportivi antrenaţi să joace fotbal, pe neaşteptate puşi să joace handbal: desigur, unii dintre ei se descurcă mai bine decît alţii în noile condiţii, ne putem imagina şi fotbalişti ce devin excelenţi handbalişti după cum nu am fi surprinşi dacă am afla că există excelenţi posibili handbalişti care nu au jucat niciodată fotbal şi care ar trebui invitaţi din tribune pe teren. Dar, în mod realist, este de aşteptat ca, cel puţin din punct de vedere tehnic, primele partide de handbal să nu fie chiar exemplare... Comparaţia ne poate ajuta să înţelegem mai uşor, prin analogie, haosul de pe scena politică post- comunistă, ca şi comportamentul bizar al multor vechi şi noi actori: şi nu vom fi poate atît de surprinşi să vedem foşti*

comuniști ce respectă regulile noi ale jocului democratic, ca și foști anticomuniști ce nu par totdeauna în largul lor. În acest joc, după cum vom înțelege că anticomunist, necomunist ori, simplu, „fără de putere" sub totalitarismul comunist nu înseamnă obligatoriu convertit la valorile democrației jeffersoniene. Și vom deduce deci că revoluția anticomunistă este mai degrabă un nou și greu început decît victoria libertății asupra despotismului și oricărei, vechi și noi, forme de intoleranță.

În sfîrșit, în studiul meu din 1988 **puterea** *era redusă la puterea* **politică**, *comunistă ori timid reformistă. Această reducție era justificată de faptul că toate celelalte forme de putere derivau din cea politică. Anul libertății 1989 a introdus și aici distincții față de anticipările mele. În lumea post-comunistă imaginea noii scene politice spune destul de puțin despre adevărata nouă distribuție a puterii, dacă luăm în considerare și celelalte forme de putere născute de colapsul dictaturii comuniste. Scena* **economică** *oferă exemplul cel mai grăitor. Impusă de revoluție ca o scenă relativ aparte de scena politică, ea se conduce după legile ei proprii și introduce propriile structuri și distribuții de putere. Tranziția de la economia centralizată, de comandă, la „piața liberă" este o problemă nouă în teoria și practica socială, pentru care nimeni nu este pregătit. Nu este vorba de* **„eliberarea"** *forțelor sănătoase ale pieții de paraziții unor guverne despotice, ca în alte contexte unde diferite dictaturi militare de termen scurt au perturbat democrația: este vorba de* **crearea** *unei piețe într-un loc unde, practic, amintirea ei s-a pierdut. Căci, crescuți* **în** *și* **pentru** *economia de comandă, cetățenii Europei de Est s-au văzut iarăși într-o conjunctură inedită: iar fără capital, fără întreprinzători, fără mentalitate de patron și de client, „piața" rămîne o vorbă goală. Dificultățile tranziției sînt departe de a fi depășite, chiar și după 3 ani de la inaugurarea „experimentului". Vom înregistra însă și aici o serie*

de fenomene ce, firesc, nu aveau cum să apară în studiul din 1989. Astfel, scade rolul statului în controlul vieții economice; se diminuează și rolul statului în întreținerea vieții sociale și culturale. În schimb, în condițiile crizei economice inevitabil asociate restructurării și tranziției și pe fundalul unei recesiuni economice la scară planetară, funcțiile economice ale statului nu sînt transferate unor alte organizații, ca în democrațiile occidentale. Viața economică — și o dată cu ea și viața social-culturală — devin astfel quasi-total dependente de o piață primitivă, capricioasă și în mare parte imprevizibilă. O serie de fenomene sociale caracteristice capitalismului timpuriu — ca nașterea rapidă a unor mari inegalități sociale, ori extinderea corupției — par iarăși să întovărășească, cel puțin la început, tranziția spre economia de piață. Toate aceste aspecte influențează condiția intelectualului est-european în anii ce vin.

*

§3. Ca simpli cetățeni ai Europei de Est, intelectualii au primit și ei, desigur, „șocul" post-comunismului, schițat în paragrafele anterioare. Astfel, într-o lume subit și violent anticomunistă, intelectualul s-a văzut dintr-o dată însemnat cu un „dosar" (reamintindu-i trecutul) care era exact opusul celui pe care și-l știa: suportul activ și necondiționat al ordinii comuniste, pînă în 1989 atu-ul cel mai puternic, devenea după 1989 povara cea mai grea, iar disidenții de pînă în 1989, în exil intern ori chiar extern, deveneau purtătorii unui nesperat capital moral și chiar politic. În perioada de reorganizare pe baze democratice a vieții politice și imediat după aceea, intelectualii disidenți din Europa de Est au făcut chiar cariere politice — și este suficient să amintim pe V. Havel, devenit președinte al Cehoslovaciei, pe J. Jelev, ales președinte al Bulgariei, pe miniștrii și parlamentarii

*polonezi J. Kuron, A. Michnik, T. Maszowieski, B. Geremek, pe parlamentarii maghiari M. Haraszti, şi G.M. Támas, ori pe miniştrii români A. Pleşu şi M. Şora. Unii dintre aceştia, cu timpul, s-au angrenat în condiţiile noi ale vieţii politice pluraliste şi au făcut — şi îşi continuă — frumoase cariere. Dar, din raţiuni ce ar merita poate odată să fie analizate pe larg, nu toţi aceştia — şi cu ei şi mulţi alţi intelectuali — au putut supravieţui şocului politicii de partid în noile şi imperfectele democraţii pluraliste post- comuniste**. *Speranţa confuză că vom asista într-o Europă de Est purificată prin suferinţă nu numai la o simplă redescoperire a acelei politici cu manipulările şi spectacolele pe care le ştim cu toţi ci la inventarea unui nou sistem de gestiune a treburilor publice în care participarea şi guvernarea să capete noi valenţe în perspectiva unei inedite sinteze dintre valorile morale şi exigenţele acţiunii, s-a arătat relativ repede neîndreptăţită.*

*Lumea post-comunistă rămîne o lume în care pluralismul democratic tradiţional, eventual „în curs de dezvoltare", ca şi economia de piaţă bine cunoscută, iarăşi eventual „în curs de dezvoltare", s-au aşezat temeinic, şi nu par a avea alternative***

Rezultă oare de aici că situaţia şi condiţia intelectualilor din Europa de Est fost-comunistă, şi-a pierdut orice specificitate, fiind de fapt reductibilă la o mixtură dintre situaţia intelectualilor occidentali şi eventual al celor din „lumea a treia" (de care îi apropie dificultăţile comune ale unor economii de piaţă ineficiente)? La prima vedere, răspunsul pozitiv pare evident. În noua lume post-comunistă, mulţi intelectuali s-au încadrat în clasice „politici de partid", de toate nuanţele; mulţi intelectuali încearcă

* O impresionantă „cronică personală" a şocului descoperirii politice se află în volumul lui V. Havel, *Summer Meditations*, Knops, N. Y., 1992.

** Cf. T. G. Ash, *Eastern Europe: Après le Déluge, Nous*, în New York Review of Books, August 16, 1990.

— şi reuşesc — să se adapteze unei „pieţe intelectuale" incipiente, pe care încep s-o înţeleagă; şi probabil că sînt şi unii care, în noua lume, îşi părăsesc carierele şi „lumea ideilor" spre a intra în lumea mai profitabilă a afacerilor — ca peste tot în lumea liberă. În plus, o dată cu diminuarea continuă a rolului statului în lumea post-comunistă, dispare practic şi problema controlului statului asupra intelectualului; rezultă oare de aici că problematica „intelectualului critic" aşa cum apare ea în studiul meu în 1988, îşi pierde total revelanţa?

*După părerea mea, nu. Nu voi trece aici numai dificultăţile adaptării intelectualilor la post-comunism, superb analizate de mulţi autori — de la G. Konrad la J. Liehm şi A. Michnik**. *Nu voi menţiona nici dramele intelectualilor anti-totalitari dar* **de stînga**, *primiţi cu ostilitate într-o Europă de Est unde post-comunismul, devenit anticomunism, este greu de despărţit de o „dreaptă" ce s-ar putea să nu rămînă la stadiul de simplă hipercorecţie după decenii de stîngism primitiv. În sfîrşit, chiar definiţia mea din 1988 a intelectualului critic rămîne aparent fără acoperire, într-o lume fără tabuuri şi cenzură. Cred însă că un anume soi de independenţă critică în lumea post- comunistă, după mine esenţială pentru asanare socială şi progres moral, rămîne încă şi în 1992 să fie încurajat, şi în această perspectivă redefinesc „intelectualul critic". Nu mai este desigur vorba de independenţa materială faţă de statul comunist ori post-comunist la care mă referam în studiul meu din 1988, ci la posibilitatea asigurării unei existenţe independente utilizînd confuza „piaţă" a perioadei de tranziţie. După cum nu mai este vorba de susţinerea atitudinii critice faţă de sistemul cu partid*

* Cititorul interesat poate găsi multe mărturii interesante în revista *Lettre Internationale* (ediţii europene la Paris, Roma, Madrid, Berlin, Belgrad, Praga, Budapesta, Zagreb, Sankt Petersburg şi Bucureşti).

unic, cum menţionam în 1988, ci a atitudinii critice faţă de politicianismul găunos, de toate culorile, ce ar mai putea prezida anumite faze ale tranziţiei. Şi, aş adăuga, cultivarea unui anumit statut de „cronicar moral" al unor vremuri în care, pe drumul spre „mai bine", pot apare multe confuzii şi amestecuri de valori.

... În această viziune, apelul la unire a intelectualilor critici, cu care îmi încheiam însemnările din 1989, poate că nu şi-a pierdut de tot actualitatea. Întemeiat pe fondul comun de suferinţă est-europeană sub comunism, acest apel ar putea să contribuie la cîştigarea solidarităţii şi înţelegerii de care un continent aflat sub presiunea devastatoare a vechi şi noi tribalisme concurente are atîta disperată nevoie.

Mihai Botez

Santa Barbara, California
octombrie 1992

NOTE

În loc de prefaţă

[1]Text revăzut al comunicării la masa rotundă cu tema „Intelectualii şi statul comunist" din cadrul Conferinţei „Vor supravieţui oare statele comuniste?", organizată de Foreign Policy Research Institute, Philadelphia, la New York, octombrie 1987, publicată în *The World and I*, March 1988, p. 675-685; o variantă mai amplă a acestei lucrări a fost prezentată la Woodrow Wilson International Center for Scholars, Smithsonian Institution, Washington, D.C., în cadrul Colocviului „Între tradiţie şi sistem: evoluţii diferite ale intelectualilor est-europeni" (19 noiembrie 1987).

[2]Cititorul va observa că terminologia adoptată în acest eseu nu coincide cu cea adoptată de alţi autori. De pildă, pentru Z. Pelczynski intelectualii şi *intelligentsia* au sensuri opuse celor date în acest eseu: intelligentsia este acea largă categorie socială ce include pe cei ce execută activităţi mentale pentru care este necesară pregătirea în învăţămîntul superior, pe cînd intelectualii — acea parte a intelligentsiei producătoare numită de Gramsci „a marilor intelectuali" — filosofi, oameni de ştiinţă, oameni de litere, artişti creatori — la care ar trebui adăugaţi profesorii, ziariştii, preoţii şi propagandiştii, ce „iau" ideile de la alţii şi le transmit, mai mult sau mai puţin vulgarizate, către marele public ori segmente ale acestuia. (Z. Pelczynski, *Intellectuals and Communist Eastern*

Europe: An Overview, The Wilson Center, 1988, (mss). Vezi şi A. Gramsci, *Prison Notebooks*, I.43 (citat de Z. Pelczynski). Prezentul text a preferat însă terminologia propusă de dicţionarele universale.

[3]În tot acest studiu, folosesc termenii de „comunist" ori „comunism" nu spre a denumi filosofia ori convingerile politice, ci realităţi ale lumii de azi; am vrut astfel să evit termenul „socialist", utilizat în ţările de Est, dar atît de des folosit în sensuri cu totul diferite în Vest. Specialiştii vor găsi probabil astfel de aproximaţii terminologice de netolerat, şi chiar mărturisind un anume diletantism... Fără să polemizez, sper numai ca textul meu să fie clar înţeles de cititor.

[4]O documentată prezentare a „statismului comunist" poate fi găsită în volumul D. Lane, *The Socialist Industrial State*, Allen and Unwin, London, 1976. Vezi şi Harding N. (ed.), *The State in Socialist Society*, MacMillan, London, 1984, şi N. Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris, 1978. Vezi şi C.A. Linden, *The Soviet Party-State: The Politics of Ideocratic Despotism*, Praeger, N. Y., 1983; V. Zaslavsky, *The Neo-Stalinist State*, Harvester Press, Brighton, 1982. Pentru probleme generale ale „statismului", vezi de pildă, Badie, B. şi Birnbaum, P., *Sociologie de l'Etat*, Grasset, Paris, (versiune engleză la Chicago University Press, 1983); Carnoy, M., *The State and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1984; Held, D. et al (ed.), *States and Societies*, Robertson and open Universities, Oxford, 1983.

[5]După un doctorat în matematici în 1966, m-am ocupat de aplicaţiile matematicii şi informaticii în gestiunea şi conducerea întreprinderilor, şi, din 1970, de ştiinţa sistemelor şi de prospectivă (ori cercetarea viitorului). Între 1970-1977 am condus succesiv Laboratorul de cercetări prospective al Universităţii din Bucureşti şi Centrul Internaţional de Metodologie a Studiilor asupra Viitorului şi Dezvoltării din cadrul

Federaţiei Mondiale de Studii asupra Viitorului. În 1977, în urma refuzului meu de a accepta şi conduce, în cadrul Centrului internaţional, o „cercetare" privind „concepţia" preşedintelui N. Ceauşescu asupra „dezvoltării" şi de a publica articole pe această (după părerea mea, inexistentă) temă, ca şi drept consecinţă a criticilor mele deschise privind strategia dezvoltării României şi implicaţiile pe termen lung ale acestei strategii (după părerea mea, devastatoare), am fost transferat în alte funcţii, la început în cadrul Universităţii şi, din 1987, în afara ei (şi în afara Bucureştiului).

[6]Pe scurt, în această perspectivă prezentul nu este privit ca rezultatul evoluţiei trecute, şi ca „ultim pas" al trecutului, ci ca punctul de plecare pentru evoluţiile viitoare posibile.

[7]Am dezvoltat aceste idei în conferinţa *The Post Solidarnost Era: Stability Vs. Change in Eastern Europe*, The Wilson Center, Washington, D.C., 22 September, 1987.

[8]Vezi, de exemplu, A. Besançon, *Court traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et réligieuses*, Hachette, Paris, 1976.

[9]Literatura asupra „schimbării" în URSS — şi în celelalte ţări comuniste — a devenit foarte vastă. Pentru dezbaterile „dinlăuntrul" societăţii sovietice o excelentă prezentare poate fi găsită în V. Tismăneanu, *Documentation: Friends and Foes of Glasnost*, ORBIS, 1987, 31, 3, p. 351-378. Un punct de vedere răspîndit în emigraţia rusă şi sovietică este dezvoltat de A. Zinoviev, *Le gorbachevisme* (*Les pouvoirs d'une illusion*), L'Âge d'Homme, Paris, 1987. Vezi şi *Dossier URSS-Gorbatchev, în L'autre Europe*, L'Âge d'Homme, 14, 1987 (cu contribuţii de J. Laloy, P. Hassner, A. Bennigsen, F. Thom, G. Duchine, P. Kalo, A. Berelowitch, V. Bykov, M. Zacharov, M. Botez, A. Zinoviev, N. Bukhs, D. Satter, P. Kuczynski, V. Tchistiakov, A. Thedrel, J. L. Bodiguel, W. Berelowitch). Din

literatura apărută recent în SUA — extrem de bogată — citez *The Future of the Soviet Empire* (ed. H. Rowen & C. Wolf, Jr.), St. Martin's Press Publ., N. Y., 1987 — cu contribuţii de V. Bukovski, C. Gati, F. Fukuyama, H. Ellison, R. Ericson, C. Wolf Jr., B. Porter & J. Roche, Ch. Waterman, M. Bernstam, N. Eberstadt, D. Ross, H. Rowen — şi mai ales *The Soviet System: Stasis & Change*, din seria *The Soviet Union & The Challenge of the Future* (ed. A. Shtromas & M. Kaplan), Paragon House Publishers, N. Y., 1988 — cu contribuţii de M. Voslensky, R. Löventhal, M. Kaplan, A. Shtromas, L. Kolakowski, E. Kamenka, R. V. Burks, P. J. D. Wiles, F. J. M. Feldbrugge, A. J. Matejko, T. McNeill, V. Krasnov, A. P. Fedoseyev, A. Erh-Soon Jay, G. Brunner, O. S. Ioffe, R. F. Byrnes. Vezi şi I. A. Brown, „Gorbachev: New Man in the Kremlin", în *Problems of Communism*, 34, 3, 1985; R. Pipes, "Can the Soviet Union Reform?", în *Foreign Affairs*, 63, 1, 1984. Punctul de vedere „oficial" sovietic poate fi desprins din cartea lui M. Gorbachev, *Perestroika*, Harper and Row, 1987, şi mai ales A. Aganbegyan, *The Economic Challenge of Perestroika*, Indiana University Press, Bloomington, 1988 (şi seria „The Second World", cu contribuţii viitoare de V. Danilov, V. Kozlov, S. Mstislavskii, T. Zaslavskaia, O. Bogdanov, Y. Lotman).

[10]Literatura asupra „societăţilor *civile*, *secundare* ori *paralele* în lumea comunistă este foarte vastă. Pentru spaţiul sovietic, citez astfel F. J. M. Feldbrugge, *Samizdat and Political Dissent in the Soviet Union*, Leyden, Sijthoff, 1975; P. Reddaway, *Uncensored Russia: Protest and Dissent in the Soviet Union*; G. Saunders (ed.), *Samizdat: Voices of the Soviet Opposition*; R. Tökes (ed.), *Dissent in the USSR: Politics, Ideology and People* (John Hopkins Univ. Press, 1975); vezi şi R. Tökes (ed.), *Opposition in Eastern Europe*, Macmillan, London, 1970;

J.B. Dunlop, *The New Russian Revolutionaries* (Belmont, Mass.; Nordland, 1976); D.R. Keley, *The Solzhenitsin-Sakharov Dialogue: Politics, Society and the Future* (Greenwood Press, 1982); L. Alexeyeva, *Soviet Dissent: Contemporary Movement for National, Religious and Human Rights* (Wesleyan Univ. Press, 1985). În special ca urmare a revoluţiei poloneze a *Solidarităţii*, analizele privind societatea civilă în Europa de Est s-au înzecit în ultimii ani, şi orice încercare de sinteză este hazardată. Voi cita numai încercarea recentă de teoretizare a lui E. Hankiss, *The Second Society: Is There an Alternative Social Model Emerging in Hungary?*, The Wilson Center, 1987 (mss) ca şi lucrările simpozionului *The Rise of the Civil Society in Eastern Europe*, organizat de Freedom House, N. Y., iulie 1988 (cu contribuţii de G. Skilling, M. Botez, G. Konrad, O. Gruenwald, J. Despres, A. Gwiazda, A. Karatnycky, J. Kavan, J. Karpinski, K. Moraviecki, J. Rupnik). Vezi şi noile reviste *East-European Reporter* and *Uncaptive Minds* (editată de Institute for Democracy in Eastern Europe, N.Y.).

[11]Cititorul va înţelege acum sensul pe care l-am dat, în titlul acestei lucrări, Europei de Est: este vorba de acele ţări unde, în urma celui de al doilea război mondial, trupele sovietice învingătoare au instalat regimuri de tip comunist.

[12]Am dezvoltat aceste idei în eseul *Lumea a doua: o introducere în comunismologia structurală*, Bucureşti, 1980 (manuscris).

[13]Prietenul J. Karpinski îmi atrăgea atenţia, într-o discuţie privată, şi nu fără maliţie, că în locul termenului „primitiv" puteam folosi şi termenul „avansat": comunismul lui N. Ceauşescu pare într-adevăr mai apropiat de „dictatura perfectă" (chiar a proletariatului!) cu care Marx şi Engels şi-au fericit teoretic urmaşii. Personal, am preferat prima variantă...

[14]România se arată a fi astfel un trist, dar interesant

„laborator" de studiu al fenomenului comunist. Pentru detalii, vezi *Stalinism in One Country*, interviu acordat de M. Botez revistei *Uncaptive Minds*, I, II, 1988, p. 20-25.

§1.

[15]Şirul lucrărilor ce denunţă comunismul este lung şi orice încercare de rezumare îmi pare hazardată. Voi cita numai A. Solzhenitsin, *From under the Rubble*, Little, Brown & Co., Toronto, 1974; *Letter to the Soviet Leaders*, Harper & Row, New York, 1974; A. Amalrik, *Will the Soviet Union Survive until 1984?* Penguin, London, 1970; V. Turchin, *The Inertia of Fea and the Scientific Worldview*, Columbia University Press, New York, 1981. Dintre autorii originari din Europa de Est, citez pe românii P. Goma (*Le tremblement des hommes*, Gallimard, Paris, 1978) şi C. Dumitrescu (*La Cité totale*, A. Michel, Paris, 1980), pe cehoslovacul V. Havel *The Power of the Powerless*, Random House, New York, 1978 şi *Vaclav Havel or Living in Truth*, Faber & Faber, London, 1987), pe polonezul C. Milosz (*The Captive Mind*, Vintage Books, 1951), pe maghiarii G. Konrad (*Anti-Politics*, Quartet Books, London, 1987) şi M. Haraszti (*The Velvet Prison*, New York, 1987). O excelentă analiză a statismului comunist poate fi găsită în F. Feher, A. Heller, G. Markus (emigranţi maghiari), *Dictatorship over Needs*, Blackwell, Oxford, 1983). Vezi şi K. Simis, *USSR: Secrets of a Corrupt Society*, Dent, London, 1982.

[16]A. Zinoviev, *The Reality of Communism*, V. Gdlanez, London, 1982.

[17]O concluzie aparent surprinzătoare a unei astfel de posibile cercetări ar arăta probabil că, în 1987, URSS nu este „cea mai comunistă" ţară din Europa, cum ar părea normal a fi după argumente istorice şi ideologice. Pe o posibilă „scală de comunizare", de la „cea mai comunistă" pînă la „cea mai puţin

comunistă" ţară europeană, ordinea ar fi probabil următoarea: România şi Albania, apoi Cehoslovacia, R.D. Germană, URSS şi Bulgaria, apoi Ungaria şi Polonia. Opusul „indicelui de comunizare" ar putea fi considerat ca măsură a dezvoltării societăţii civile. Într-o convorbire particulară, O. Gruenwald mi-a comunicat că şi la Institute for Interdisciplinary Research, Santa Monica, California se lucrează la elaborarea unui astfel de indice.

[18]M. Voslenski, *Nomenklatura*, The Bodley Head, London, 1980; M. Djilas, *The New Class. An Analysis of the Communist System*, Unwin Books, London, 1966.

[19]Extrem de clar este în această privinţă textul lui K. Kautsky: „Conştiinţa socialistă modernă poate apare numai pe baza unei profunde cunoaşteri ştiinţifice... Vehicolul ştiinţei nu este proletariatul, ci intelligentsia burgheză: în minţile membrilor acestui stat s-a născut socialismul modern, şi tot aceşti membri l-au comunicat proletarilor celor mai dezvoltaţi intelectual... Astfel, conştiinţa socialistă este introdusă în lupta de clasă a proletariatului din afara acesteia, şi nu apare spontan înăuntrul lui". (K. Kautsky, în *Neue Zeit*, 1901; citat de Z. Pelezynski, *op. cit.*).

[20]Revoluţia poloneză din 1980 (a *Solidarităţii*) pare să se înscrie şi din acest punct de vedere ca o premieră: într-adevăr, intelectualii polonezi nu s-au oferit, ca toţi intelectualii militanţi de pînă la ei, să preia conducerea mişcării muncitoreşti, ci s-au mărginit să-şi asume rolul (mult mai natural) de consilieri.

[21]Din literatura foarte vastă consacrată elitelor comuniste menţionez volumul *Comparative Communist Political Leadership* (C. Beck, ed.) David McKay Co. Inc., New York, 1973; vezi şi S. Bialer, *Stalin's Successors: Leadership, Stability and Change in the Soviet Union*, Cambridge University Press,

Cambridge, 1980; vezi şi J. Szajkowski, *The Establishment of Marxist Regimes*, Butterworth, London, 1982; L. Holmes, *Politics in the Communist World*, Clarendon Press, Oxford, 1986; White S., Nelson, D. (eds.), *Communist Politics: A. Reader*, New York University Press, New York, 1986.

[22]Obiectivitatea îmi cere să precizez că această ostilitate faţă de intelectuali nu are nimic a face cu rezerva pe care mulţi teoreticieni ai democraţiei pluraliste au arătat-o faţă de rolul politic al intelectualilor, prin definiţie (după aceşti autori) elitişti şi înclinaţi să nesocotească vocea „celor mulţi". Şirul celor ce s-au îndoit de capacitatea „învăţaţilor" de a conduce lumea este lung, şi nu voi cita aici decît pe J. Randolph (ce avertiza asupra pericolului ca profesorii din universităţi să devină oameni de stat — cf. R. Kirk, *John Randolph of Roanoke*, Liberty Press, Indianapolis, 1978, p. 57) şi E. Burke (ce semnala pericolul transformării intoleranţei limbii şi condeiului în persecuţie) — cf. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 108). Pentru o amplă discuţie asupra subiectului, vezi T. Sowell, *A Conflict of Visions — Ideological Origins of Political Struggles*, Quill-W. Morrow, New York, 1987.

[23]Cititorul va observa că prin intelectual comunist nu înţeleg aici pe intelectualul ce se pune în slujba ideologiei ori ordinii comuniste şi funcţionează ca „soldat comunist" în cîmpul intelectual (ca „intelectualii organici" ai lui Gramsci; vezi A. Gramsci, *Political Writings 1921-1926*, p. 462), ci, simplu, pe intelectualul ce trăieşte în ţări comuniste.

[24]Discuţia mea nu propune similitudini între nazism şi comunism, aşa cum apar acestea în multe analize suprasimplificate ale fenomenului totalitar; ea a urmărit numai să ilustreze legitimitatea utilizării conceptului de „intelectual comunist". În legătură cu paralela nazism/comunism, vezi, de exemplu, G.

Stadtmüller, *Sozialismus-Nationalsozialismus-Faschismus*, Hanns-Seidel-Stiftung e. V., Akademie für Politik und Zeitgeschichte, München, 1981; vezi şi K. Löw, *Marxismus und Nationalsozialismus*, Olzog Verlag, München, 1980. Extrem de convingătoare îmi par cuvintele dictatorului fascist B. Mussolini (într-un interviu cu E. Ludwig): „Ca şi în Rusia, noi fasciştii sîntem în favoarea unei esenţe colective a vieţii individuale. Noi am pus capitalismul individualist (privat) sub controlul nostru, ruşii l-au lichidat". (Cf. G. Boca, *Mussolini socialfascista*, Garzanti, Milano, 1983, p. 20).

[25]O exemplară analiză a acestui fenomen în România se află în lucrarea lui V. Georgescu, *Politică şi istorie: cazul comuniştilor români*, Ion Dumitru Verlag, München, 1980.

[26]Această idee a fost dezvoltată de G. Konrad şi Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Harvester, Brighton, 1974. Ea a devenit destul de populară în anii din urmă, în special datorită faptului că, aparent, reformismul sovietic simbolizat de M. Gorbaciov pare să se sprijine pe intelectuali, ca esenţială „bază de masă": succesul reformei ar putea fi deci interpretat drept „realizarea" acestei iniţial hazardate anticipări. Personal, am rezerve faţă de varianta Konrad-Szelenyi. Voi trece peste exemplul României — unde ipoteza de faţă nu se verifică, şi, cel puţin din 1970 încoace, asistăm mai degrabă la o ideologizare şi o des- intelectualizare a puterii — şi mă voi mărgini numai să remarc dificultatea încadrării *tuturor* intelectualilor într-o singură categorie în privinţa relaţiilor cu puterea; dificultăţile definirii „puterii de clasă" într-o societate fără clase antagoniste, cum se socoteşte a fi societatea comunistă; şi dificultăţile definirii şi măsurării unui „sens unic" al „intelectualizării" puterii comuniste — căci, cel puţin formal, îmi pare că s-ar putea vorbi nu numai de intelectualizarea puterii comuniste, ci şi de comunizarea intelectualităţii

chemate să conducă (în stil managerial) modernele dictaturi industrializate în epoca revoluţiei ştiinţifice şi tennice. În sfîrşit să remarcăm şi faptul — mai degrabă straniu — că această teorie ce se doreşte „complimentară" marxismului clasic (ori variantă modernă a acestuia) operează tot cu obositele concepte marxiste de „clasă" şi „putere de clasă".

[27]Perceput de multe ori ca şovinism ori chiar aroganţă de mare putere, acest sentiment că tradiţia „marii Rusii" trebuie să fie preluată de contemporanii sovietici ia uneori forme stranii. Un demnitar sovietic i-a spus odată semnatarului acestui eseu că „noi, ruşii, trebuie să avem pe cel mai mare şahist, pe cel mai mare dansator şi chiar pe cel mai mare disident(!)". Pentru recrudescenţa naţionalismului rus, vezi, de exemplu, J. Dunlop, *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, 1983; *The New Russian Nationalism*, Praeger, New York, 1985.

[28]Pentru un punct de vedere românesc în aceste probleme, vezi excelentul volum al S. Golopenţia, *Mitul pagubei*, Hiatus, Providence, Rhode Island, 1986.

[29]Dezvoltarea unei teorii a „culturilor mici" depăşeşte cu mult cadrul eseului de faţă. Mă voi mărgini numai la cîteva observaţii. Voi defini „cultura mică" drept cultură a cărei limbă de comunicare *nu* este o limbă de circulaţie universală — ca engleza, spaniola, franceza, rusa ori chineza; am putea adăuga la acest şir şi din motive istorice, limba germană, limba marii filosofii europene a secolului XVIII- XIX. O „cultură mică" este astfel o cultură ce se dezvoltă între graniţe „informaţionale" ce nu pot fi trecute decît cu un efort necunoscut marilor culturi, o cultură adesea legată de anumite frontiere naţionale şi/sau ideologice ce pot funcţiona ca adevărate bariere în calea comunicării cu alte mici culturi şi desigur şi cu marile culturi. Apare astfel posibilitatea unei anumite

„autonomizări" a micii culturi — în sensul cultivării unor valori specifice, a unor structuri şi instituţii specifice, nu neapărat în concordanţă cu valorile, structurile şi instituţiile unor alte mici ori mari culturi. Să amintim, în treacăt, că pentru culturile ce se dezvoltă în lumea comunistă această „specificitate" include de regulă criterii ideologice şi politice (pe lîngă cele ale tradiţiei naţionale) — cum sînt, de pildă, puritatea ideologică a „mesajului" artei, compatibilitatea şi utilitatea producţiei culturale cu ori pentru politica partidului unic marxist-leninist (utilitate adesea confundată cu interesele grupului de lideri aflaţi temporar la putere), atitudinea politică (dacă nu chiar şi „originea socială") a intelectualului-creator ori purtător de idee ş.a.m.d.; voi adăuga aici şi rolul pe care îl poate avea în această autoizolare tradiţia culturală naţională, ce adesea exaltă specificitatea intraductibilă şi ireductibilă a „micii culturi" — tradiţie anexată de versiunea naţional-comunistă a noii societăţi, adesea cu nuanţe xenofobe/şovine („specificitatea" fiind astfel practic confundată cu „superioritate"/„inferioritate"). Drept rezultat al acestei posibile autonomizări (desigur, totdeauna parţială şi discutabilă), „mica cultură" îşi capătă o viaţă proprie: ea îşi cultivă proprii săi idoli, profeţi şi „episcopi" — chiar dacă aceştia nu sînt acceptaţi ca atare de comunitatea internaţională a „marilor culturi" — îşi promovează instituţii proprii fără aparentă justificare („justificare" fiind aici înţeles „în logica marilor culturi") şi introduce în dialogul inter-cultural elemente ce pot părea stranii în perspectiva marilor culturi — ca orgoliul naţional, ambiţia „de a fi băgat în seamă" (dacă nu chiar cunoscut şi apreciat) ori „competiţia" cu alte mici culturi (competiţie care transformă intelectualii în soldaţi ai unor armate naţionale, iar succesele lor — din performanţe individuale, în victorii ale acestor armate într-un neexplicit război pentru „recunoaştere" pe plan

mondial). Intelectualii micilor culturi se văd astfel adesea în poziţia de „ambasadori" ai respectivelor culturi naţionale în dialogul mondial — sentiment ce mai degrabă lipseşte intelectualilor din marile culturi preocupaţi să se exprime şi să se reprezinte „pe ei înşişi" şi nu „altceva" (fie chiar glorioasa „cultură naţională", de regulă imposibil a fi redusă, pentru o mare şi diversă cultură, la „trimişi" ori „plenipotenţiari"). Să adăugăm şi faptul că, din motive de orgoliu naţional, multe culturi mici încearcă să-şi dezvolte toate — ori cît mai multe din — elementele marilor culturi: ele devin astfel uneori „miniaturi", reduse la scară, ale marilor modele. Aceasta creează interesante conjuncturi pentru intelectualii culturilor mici.

Cîteva exemple pot ilustra observaţii generale. După exemplul „marilor ştiinţe", există şi în România comitete pentru studierea spaţiului cosmic, şi bănuiesc că există şi experţi români pentru rachete: aceştia sînt acceptaţi în organizaţii internaţionale (alături de colegi americani ori sovietici), călătoresc, iar în ţara lor ţin conferinţe, scriu cărţi şi probabil sînt uneori consultaţi de guvern. Este însă greu de ştiut dacă o astfel de autoritate românească în domeniul rachetelor cosmice ar putea performa, cu şanse, într-un mare laborator ori centru care într-adevăr studiază spaţiul cosmic. Şirul exemplelor ar putea fi desigur continuat — şi el ar depăşi cadrul ştiinţei şi tehnicii şi ar cuprinde şi filosofia ori istoria artei universale.

Din cele de mai sus reiese că, din punct de vedere al interesului individual, apartenenţa la o mică cultură nu este totdeauna un handicap, şi probabil adesea nici nu este considerată ca atare, ci mai degrabă generatoare de interesante complexe de superioritate/inferioritate. „Superioritatea" — în faţa colegului născut într-o mare cultură — îşi găseşte (ori poate inventa?) explicaţii felurite: accesul „direct" la mica

cultură (acces de regulă interzis celor ne-născuţi în ea), sentimentul că „inima" acestei mici culturi rămîne de neînţeles în afara ei (şi imposibil de „tradus" în universale), la care trebuie adăugat desigur pentru cei ce şi-au cucerit un oarecare statut în mica lor cultură şi convingerea că acest statut este cu totul meritat şi comparabil cu statutul pe care şi l-ar fi cîştigat în marea cultură, de ar fi fost născuţi în ea. „Inferioritatea" în faţa colegului născut într-o mare cultură se justifică şi ea în moduri multiple: intelectualul născut într-o mică cultură este deseori gelos (conştient? inconştient?) pe şansele de afirmare pe care le are colegul său mai norocos, — ne-obligat toată vremea să „traducă" şi să „transpună", într-o altă limbă decît a sa, care a învăţat la aceleaşi şcoli cu — şi uneori chiar de la — clasicii universali acceptaţi ai domeniului cultural căruia i s-a consacrat şi de a cărui reală excelenţă personală se poate adesea îndoi, ca şi de statutul profesional superior celui propriu; în plus, intelectualul născut într-o mică cultură, în pofida interesulu afirmat — uneori chiar agresiv — de a „rămîne" în mica sa cultură, de a-i exploata rădăcinile şi potenţialităţile şi de a se consacra dezvoltării şi promovării ei, aspiră adesea (conştient? inconştient?) la „recunoaştere" deplină în contextul marii culturi, pe care „în secret" o venerează. Cîţi poeţi români, de pildă, nu se socotesc în forul lor intim superiori multor laureaţi ai Premiului Nobel, dar faţă de care, iarăşi în forul lor intim, se simt inferiori, fie şi numai ca urmare a recunoaşterii ce lor li se refuză? Existenţa unor astfel de simultane complexe de superioritate/inferioritate, ce pot degenera în adevărate teoretizări de aderare/respingere a marilor culturi, îmi pare de netăgăduit printre intelectualii Europei de Est. Pentru înţelegerea situaţiei speciale a acestei arii ar trebui însă desigur introduşi în analiză o serie de factori specifici: citez astfel rolul marii culturi ruse şi sovietice — ce a apărut ca anexă a colonizatorilor,

violînd şi umbrind micile culturi locale, ca şi criteriile ideologice şi politice, după care marile culturi, cu excepţia celei ruse, sînt în mod inerent purtătoare de valori necomuniste şi trebuie deci privite ca atare, cu consecinţe evidente pentru schimburile şi transferurile reciproce de valori.

[30]Este interesant de remarcat că acest „cuplu" este mai degrabă un produs al percepţiei occidentale a reformei din URSS decît al esenţei acestei reforme în viziunea iniţiatorilor săi. În literatura sovietică, se vorbeşte aproape exclusiv nu de „cuplul" *glasnost-perestroika*, ci de „tripletul" *uskorenie* (accelerație)-*perestroika* (restructurare)-*glasnost* (deschidere): aceasta sugerează, cel puţin formal că este vorba în ultimă analiză de o *accelerare* (spre aceleaşi obiective urmărite şi pînă acum), ce fac necesare (drept mijloace) *restructurarea* şi *deschiderea*. Omiţînd (voluntar?) „accelerarea", mulţi analişti occidentali par să ignore faptul esenţial că nu este vorba de o schimbare programatică a obiectivelor urmărite de societatea sovietică, ci de o ameliorare a mijloacelor de atingere a acestor obiective. Iată cum defineşte revista *Kommunist*, 5, 3, martie 1987 aceşti termeni: „restructurarea [...] este crearea unui mecanism efectiv şi sigur de accelerare social-economică a societăţii sovietice", ce consistă în „dezvoltarea deplină a democraţiei (socialiste, n.n.) şi autoconducerii socialiste, înviorarea disciplinei şi ordinii, lărgirea deschiderii şi criticii şi autocriticii". Ori, în formularea lui A. Aganbegyan: „Noua strategie economică de dezvoltare a ţării noastre (n.n., URSS), proclamată de M. Gorbaciov [...] este rezumată în conceptele politice noi de accelerare, restructurare şi deschidere. [...] La baza acestei noi strategii economice se află conceptul de accelerare [...] a dezvoltării economice şi sociale" (A. Aganbegyan, *The Economic Challenge of Perestroika*, op. cit., p. 1). Pentru o viziune pur occidentală asupra acestor transformări,

vezi J. Hough, *Russia and the West: Gorbachev and the Politics of Reform*, Simon & Schuster, N. Y., 1988. După Hough, „Revoluţia bolşevică în esenţă a fost xenofobă şi anti-occidentală şi a creat două cortine de fier — una împotriva ideilor occidentale, alta împotriva forţelor pieţii, în special occidentale. Esenţa programului lui Gorbaciov este distrugerea acestor două cortine şi deschiderea Rusiei către Occident" (*op. cit.*, p. 7). Personal, mă simt mai aproape de opinia lui M. Walker: „Moştenirea lungă a istoriei sovietice este probabil problema [lui Gorbaciov, n.n.] cea mai importantă. Programul său economic depinde de redescoperirea de către poporul sovietic a iniţiativei şi creativităţii atît de grijuliu reprimate în şapte decade de putere sovietică. Reforma sa politică depinde de înflorirea unui anume simţ de responsabilitate personală şi simţ civil ce au fost oficial descurajate de la moartea lui Lenin încoace. Ca orice revoluţie, *perestroika* este un pas gigantic în necunoscut, un mare risc" [...] (M. Walker, *The Waking Giant*, Pantheon Books, N. Y., 1988).

[31]Pentru definirea şi studiul rezonanţei în sisteme sociale vezi M. Maruyama, "Communicational Epistemology", în *British Journal of Philosophy of Science*, 11-12, 1961; „Epistemology of Social Science Research", în *Dialectica*, 23, 1969; vezi şi M. Botez, M. Celac, "Undesirable versus Desirable Societies", în *Technological Forecasting and Social Change*, 30, 1986.

§2.

[32]Pentru o „istorie" a sistemului comunist în Europa vezi, de exemplu, L. Holmes, *Politics in the Communist World*, Clarendon Press, Oxford, 1986; pentru o nouă şi proaspătă privire asupra acestei probleme, vezi Z. Brzezinski, „East of

Germany, West of Russia", în *Freedom at Issue*, July-August 1988.

[33]Pentru o discuţie asupra subiectului, vezi V. Kusin, "Gorbachev and Eastern Europe" în *Problems of Communism*, January-February 1986.

[34]Punctul meu de vedere privind aceste probleme se află dezvoltat în articolul „Les relations americano-roumaines: 1968- 19?", în *L'Autre Europe*, 10, 1986.

[35]Ar fi interesant de studiat modul în care, de pildă, copilăria sub „dictatura de dreapta" influenţează comportamentul sub „dictatura de stînga" (comunistă). În România aceste legături sînt vizibile în comportamentul politic al multor lideri naţional-comunişti, crescuţi în anii fascismului. Pentru istoria dreptei politice româneşti, vezi, de exemplu, P. Shapiro, „Prelude to Dictatorship in Romania: The National Christian Party in Power, December 1937-February 1938", în *Canadian-American Slavic Studies*, VII, 1, 1974; vezi şi P. Shapiro, *Romania's Past as Challenge for the Future: A Developmental Approach to Interwar Politics*, în D. Nelson (ed.), *Romania in the 1980's*, Westview Press, 1981.

[36]Cf. M. Botez, *Lumea a doua: o introducere în comunismologia structurală*, op. cit.; vezi şi M. Botez, V. Tismăneanu, *The Second World & The Challenge of the Future* (în pregătire).

[37]Cf. M. Botez, *Alternative Logics and Ethics in International Relations*, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Smithsonian Institution, Washington D.C., 1976 (lito); vezi şi M. Botez, „A New Paradigm in the World Game: Open-Continuous Design of Social Systems", în *Science of Change and Change of Science* (T.D. White ed.), SGSR, Denver, Colorado, 1977.

[38]Într-o convorbire cu A. Zinoviev, am aflat că şi acesta lucrează la o logică a comunismului.

[39]De altfel, în rîndul contestatarilor ori disidenţilor activi politici din ţările de Est se întîlnesc şi promotorii unor alte valori decît cele ale democraţiei pluraliste, şi este probabil că şi acestea sînt percepute ca alternative la ordinea comunistă: citez astfel fundamentalismul creştin (să sperăm, mai tolerant decît cel islamic) ori autocratismele naţionaliste (să sperăm, nu de tot şovine şi xenofobe). B. Farago, un emigrant maghiar la Paris, analizînd scrierile opoziţiei politice din Ungaria, Polonia şi Cehoslovacia ajunge la concluzia că „nimeni nu cere deschis democraţie ori pluralism politic" (cf. *Uncaptive Minds*, I, II, 1988, p. 32); alţi autori explică aceasta nu prin lipsa dorinţei de democraţie, ci prin convingerea că, cel puţin pentru moment, o astfel de dorinţă rămîne utopie pură, ori prin simplul fapt că o astfel de problemă nu are nevoie să fie ridicată — „oricine ştie că avem nevoie de democraţie", cum spune J. Urban, cf. *Uncaptive Minds*, *op. cit.*, p. 33. Pentru o estimaţie (după părerea mea, interesantă deşi foarte discutabilă) a spectrului politic în Europa de Est, vezi M. Shafir, *Left and Right in Eastern Europe*, în ORBIS, Summer, 1987, pp. 227-233.

[40]Pentru alte interpretări ale conceptului, vezi P. Zwick, *National Communism*, Boulder, Colorado, 1983. Autorul mulţumeşte prietenului M. Shafir pentru aceste preţioase referinţe. Tradiţia ştiinţifică mi-ar cere evident să nu folosesc un concept deja utilizat cu conotaţii uşor diferite, dar numele de naţional-comunism îmi pare atît de natural încît calc cu bună ştiinţă această bună deprindere cărturărească cu speranţa că cititorul va urma fără dificultăţi textul pe care i-l propun.

[41]Un coleg din SUA mi-a semnalat că, cel puţin în varianta engleză, acest celebru apel nici nu aminteşte de „ţări" şi „naţiuni": într-adevăr, pe mormîntul lui K. Marx nu scrie „Proletarians of all countries, unite!" ci „Proletarians from all lands, unite!"

[42]Literatura privind naţionalismul este foarte vastă, şi nu voi cita decît clasica monografie a lui C. J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, Russel & Russel, New York, 1931. Pentru problema privind naţionalismul în lumea comunistă, vezi G. Bertsch: "The Revival of Nationalism", în *Problems of Communism*, XXII, 6, 1973; G. Bertsch, T. Ganshow, (eds.), *Comparative Communism*, Freeman, San Francisco, 1976.

[43]O excelentă prezentare a acestor probleme poate fi găsită în volumul lui K. Jowitt, *Leninist Solution of the National Problem*,... Vezi şi W. Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

[44]Exemplul tipic al acestei asocieri este oferit de Polonia, unde biserica catolică şi-a asumat rolul de păstrătoare şi continuatoare a „tradiţiei naţionale", concurînd într-un anume fel intelectualitatea. Pentru detalii, vezi A. Smolar, *Misery and Glory of the Polish Intellectual*, The Wilson Center, Washington, D. C., 1988.

[45]Cf. Z. Brzezinski, *East of Germany, West of Russia*, *op. cit.* Vezi şi „L'Europe de l'Est de François-Joseph à Gorbatchev", în *Cadmos*, X, 39, 1987 (cu contribuţii de R. Musil, J. Wozniakowski, G. Konrad, R. Stern & V. Tismăneanu, B. Cywinski, A. Bruggmann, A. Zinoviev).

[46]O discuţie relevantă asupra acestei probleme poate fi găsită în G. Schöpflin, „Nationalisme, politique et expérience européenne", *L'Autre Europe*, 10, 1986.

[47]Conceptul a fost dezvoltat, după cum se ştie, de H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, H. B. Jovanovich, New York & London, 1973. Vezi şi C. J. Friedrich & Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, 1956; C. J. Friedrich, M. Curtis, B. R. Barber (eds.), *Totalitarianism in Perspective*, Pall Mall Press, London, 1969;

L. Shapiro, *Totalitarianism*, MacMillan, London, 1972. Dintre contribuţiile mai recente, şi privind „speţa comunistă" de totalitarism, vezi şi L. Sochor, *Contribution to an Analysis of the Conservative Features of the Ideology of "Real Socialism"*, Research Project Crisis in Soviet-Type Systems, Study No. 4, Cologne, 1984; K. Löw, *Marxismus and Nationalsozialismus. Unterschiede und Gemeinsamkeiten* (?), Olzog Verlag, München, 1980; I. Howe (ed.), 1984 Revisited. *Totalitarianism in Our Century*, Harper & Row, New York, 1983; şi volumul publicat de Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem, 1984, sub titlul *Totalitarian Democracy and After*. Note interesante asupra totalitarismului comunist se pot întîlni şi în lucrări în care se consideră că societatea comunistă a depăşit faza totalitară şi se află acum în altă etapă — numită, după caz, post-totalitară ori chiar iluministă. Spre ex., Jeffrey Goldfarb, *"The Post-Totalitarian Mind"* (Chicago, University of Chicago Press, 1989).

[48]Vezi, de exemplu, J. Kuron, K. Modzelewski, Tarig Ali: *Monopolsozialismus*, Hamburg...; vezi şi M. Botez, *Lumea a doua*, *op. cit.*

[49]Cf. G. Konrad, "Anti-Politics", *Quartet Books*, 1987; vezi şi V. Havel, *The Power of the Powerless*, *op. cit.*

[50]„Dacă vrem să lucrăm într-un sistem totalitar, trebuie să acceptăm sistemul aşa cum este. Dar la ceea ce nu putem renunţa este îngăduirea unei mişcări pentru libertate şi democraţie", declară B. Geremese, unul din consilierii lui L. Walesa, revistei *Uncaptive Minds*, în 1988 (Cf. *Uncaptive Minds*, vol. I, II, 1988, p. 8).

[51]Cf. M. Djilas, *The New Class*, *op. cit.*; de acelaşi autor vezi şi *Unperfect Society: Beyond the New Class*, Unwin Books, London, 1972.

[52]Pentru o analiză a acestui fenomen, vezi, de exemplu, P. J. D. Wiles (ed.), *The New Communist Third World*, Croom Helm, London, 1983.

[53]Să adăugăm şi faptul că, pentru majoritatea est-europenilor anilor '80, „pre-comunism" înseamnă, din punct de vedere al experienţei personale, totalitarism de dreapta — respectiv regimuri impuse ori inspirate în anii '30 de Germania nazistă ori Italia fascistă — şi caracterizate cel puţin de „statisme" şi „cultul liderilor". În mod natural, deci, o revitalizare a acestei „tradiţii" poate avea şi conotaţii anticomuniste, alimentînd astfel latentele nemulţumiri pentru performanţa „ordinii roşii" şi chiar sugerînd un (totdeauna excitant) „nou început". În termeni concreţi, însă, vom avea a face cu o asociere (stranie, desigur) a celor două forme aparent opuse de totalitarism — de dreapta şi de stînga, amintirea totalitarismului de dreapta întărind şi justificînd non-democraţia de stînga.

[54]O excelentă analiză a comunismului românesc se poate găsi în lucrările lui V. Tismăneanu: citez astfel "Ceauşescu's Socialism", în *Problems of Communism*, January-February 1985, pp. 50-66; "Byzantine Rites, Stalinist Follies: The Twilight of Dynastic Socialism in Romania", în ORBIS, Spring 1986, pp. 65-90; "The Agony of a Marxist Monarchy", în *The World & I*, March 1988, pp. 108-114. Vezi şi M. Shafir, *Romania*, Frances Pinter, London, 1985.

[55]Vezi, de pildă, analiza recentă a lui V. Georgescu: „Romania in the 1980s: The Legacy of Dynastic Socialism", în *Eastern Europe Politics and Societies*, 2, 1, (1988), pp. 70-93. Vezi şi "Roumanie: Crise et Repression", în *L'Alternative*, 12, 1984 (cu contribuţii de M. Berindei, A. Colas, M. Cazacu, M. Lovinescu, V. Ierunca, S. Stolojan ş.a.).

[56]Pentru o analiză recentă a acestor probleme, vezi R. Conquest (ed.), *The Last Empire: Nationality and the Soviet Union*, The Hoover Institution Press, Stanford, 1986.

[57]În România, de pildă, apar rivalităţi în elita comunistă

produse de *regionalisme bizare*: „oltenii", „argeşenii", „ardelenii" ori „moldovenii" par a funcţiona uneori ca veritabile fracţiuni în aparatul de partid.

[58]Cu ani în urmă am încercat să definim, într-un grup de analişti, ce înseamnă „succes pe scală mondială" şi care ar fi cel mai mare succes pe care îl poate avea comunismul în lumea de astăzi. Printre parametrii consideraţi, erau: numărul de state cu regim comunist, procentul de voturi la ONU, ponderea în diferite organizaţii internaţionale ş.a. Încercînd apoi diferite variante de evoluţie a sistemului comunist, am găsit (greşeală tehnică, desigur) că cea mai mare victorie a comunismului ar fi... dezmembrarea URSS în (cel puţin) 16 state comuniste independente* — cu drept de vot la ONU, cu ponderi sporite în organizaţiile internaţionale, cu mult mai mari posibilităţi de manevră în lumea a treia şi pe scena mondială etc.

§3.

[59]Un coleg român îmi atrăgea atenţia, cu ani în urmă, că, dacă acceptăm dihotomia capitalism-socialism, atunci nu ar trebui să considerăm *ab initio* socialismul drept totalitar. Într-adevăr, capitalismul a generat societăţi democratice pluraliste, dar şi societăţi totalitare (ca Germania nazistă, Italia fascistă ori ca multe dictaturi militare de azi); prin simetrie, socialismul ar putea şi el produce, în principiu, pe lîngă formele totalitare cunoscute pînă acum, şi societăţi democratice — adevărat, încă în faza de proiect. Revista internaţională "Praxis", la programul căreia am aderat şi în al cărui colegiu de redacţie mă număr, îşi propune, de pildă, să militeze pentru socialism plura-

---

* Fapt astăzi împlinit (n. red.).

list şi democratic. Personal, sînt gata să accept, din motive logice, realizabilitatea teoretică a unui astfel de proiect — deşi mai plauzibilă mi-ar părea ipoteza unui socialism liberal, nu democratic, respectiv al unui sistem ce oferă libertate de opinie şi de exprimare dar nu de asociere şi de „punere în discuţie" a puterii instalate. Dar, pornind de la realităţile socialismului real, al lumii comuniste de astăzi, astfel de viziuni ale post-totalitarismului îmi par a cere prea multă imaginaţie...

[60]Nu intră în cîmpul de preocupare al acestui eseu cercetarea motivelor care au condus pe atîţia intelectuali (din Est şi din Vest) să îmbrăţişeze cu sinceritate şi probabil pasiune ideologia comunistă în deceniile de mijloc ale acestui secol; cititorul interesat poate găsi unele note interesante în legătură cu această neliniştitoare temă în studiul lui L. Kolakowski, *Communism as a Cultural Phenomenon*, în A. Shtromas şi M. Kaplan (eds.), *The Soviet Union & The Challenge of the Future*, op. cit. Este însă suficient să amintim că numeroşi mari intelectuali occidentali, critici deschişi ai societăţilor în care trăiau (şi care le permiteau şi uneori chiar încurajau aceste critici), şi-au manifestat decenii în rînd admiraţia nu numai pentru abstracta utopie comunistă (la urma urmei, generoasă şi atractivă), dar chiar pentru ordinea totalitară instalată ca expresie a acestei utopii; şirul susţinătorilor din Vestul democratic ai regimurilor totalitare din Est este lung — şi din el nu pot lipsi Aragon, Irène şi Frederic Joliot-Curie, Eluard, Picasso, Léger, Feuchtwanger, Brecht, Barbusse, Rolland, Heinrich Mann ori Hasek. Dacă adăugăm acum acestui grup numele intelectualilor ruşi ce au aderat, chiar şi numai temporar, la revoluţia bolşevică — ca Maiakovski, Esenin, Blok, Babel, Eisenstein şi chiar Chagall — vom remarca faptul că, cel puţin pînă prin anii '80, compatibilitatea dintre comunism şi intelectualitate putea fi convingător susţinută „prin exemple". Aş adăuga că aceste cazuri au avut adesea şi un rol „exemplar" în adevăratul sens

al cuvîntului, justificînd şi altfel decît prin argumente oportuniste acceptarea ori chiar cooperarea activă cu noul regim al intelectualilor din Europa de Est. Un sociolog român refugiat în Vest, „presat" de un reporter să explice adeziunea sa la comunism în anii '50, a dat de pildă acest răspuns, după mine pilduitor: „De ce vi se pare *anormal* ca intelectualii de după război să se fi îndreptat spre partidul comuniştilor? Era doar partidul lui Aragon, Picasso ori Eluard — nu doar partidul lui Stalin..." Pentru o discuţie documentată asupra subiectului, vezi D. Caute, *The Fellow-Travellers: Intellectual Friends of Communism*, Yale University Press (ed. 2), 1988, ca şi alte lucrări ale aceluiaşi autor (*Communism and the French Intellectuals, The Left in Europe since 1789, Sixty-Eight: The Year of the Barricade* etc.).

[61]Cf. R. Medvedev, *On Soviet Dissent*, Constable, London, 1980.

[62] Vezi, de exemplu, *Budapest — 30 ans plus tard* (*témoignages*), J. Clims, Paris, 1986; G. Konrad, „Budapest 1956-1968", în P. Kende, „1956: traumatisme et référence", J. Rupnik, „1956 vu de Prague", toate în *L'Autre Europe*, 11-12, 1986.

[63]Literatura asupra revoluţiei poloneze a *Solidarităţii* a devenit atît de vastă încît orice încercare de sinteză pare hazardată. Citez numai J.Y. Potel, *Gdansk, la mémoire ouvrière 1970-1980*, F. Maspero, Paris, 1982; A. Michnik, *Penser la Pologne*, La Découvert/Maspéro, 1983; J. Staniszkis, *Pologne: la révolution autolimitée*, PUF-Recherches politiques, Paris, 1983; L. Walesa, *Un chemin d'espoir*, Fayard, 1987. Vezi şi J. J. Lipski, *KOR: A History of the Worker's Defense Committee in Poland, 1976-1981*, University of California Press, 1985; A. Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, University of California Press, 1985.

[64]Unii analişti consideră că în lumea comunistă de astăzi

practic „toată populaţia“ (ori aproape...) este în fond „disidentă“, şi că obedienţa şi suportul sînt numai pur formale. Vezi, de exemplu, conceptul de „disidenţă intrastructurală“, dezvoltat de A. Shtromas (A. Shtromas, *Political Change and Social Development*, F.a.M./Verlag Peter Lang, 1981). Această observaţie — ce, după părerea mea, nu poate fi nici demonstrată nici infirmată — nu contrazice analizele noastre. Precizez însă că speculaţiile mele privind adeziunea intelectualilor la puterea comunistă se referă în fond la comportamentul lor, şi nu la alte aspecte (ca opiniile intime, de pildă).

[65]Aşa cum am mai arătat în acest eseu, în cazul URSS comunismul şi naţional-comunismul s-au confundat încă din anii războiului. Resursele spirituale ale acestuia par însă acum epuizate, după contraperformanţa „perioadei Brejnev“. Interesul pentru reformă pare deci de înţeles. Să sperăm însă că adeziunea măcar a unei părţi a intelectualităţii sovietice la programul reformist va avea drept rezultat şi asocierea acesteia la procesul de luare a deciziilor şi deci, şi intelectualizarea şi raţionalizarea puterii; în acest caz ar fi de aşteptat şi o moderare a expansionismului devenit din ce în ce mai costisitor, periculos şi în ultimă analiză ineficient în lumea de astăzi.

[66]Cf. M. Lewin, *The Making of the Soviet System*, Methuen, London, 1985, p. 257.

[67]Cititorul va observa că mă refer nu la convingerile intime ale intelectualului, ci la comportamentul său *vizibil*. Pentru detalii, vezi Holmes; L., *Politics in the Communist World*, op. cit.

[68]Vezi, de exemplu, K. Boulding, *The Image*, Ann Arbor, Michigan, 1956. Pentru explorarea şi extinderea acestei paradigme, vezi şi M. Botez, "Some Observations on Man-Society Interactions", în *Human Needs, New Societies, Supportive Technologies*, IRADES, Rome, 1973; M. Botez, "Toward

a Systemic Representation of Systems: Open-Multimodelling“, în *Modern Trends in Cybernetics and Systems* (T. Rose, C. Belciu, eds.), Springer Verlag, New York, 1977; M. Botez, M. Celac, „Beyond the Image Paradigm: Systemic Evolution Through Participative Planning“, în *World Futures*, 17, 3-4, 1981.

[69]De altfel, comunitatea profesională mondială — ştiinţifică ori artistică — este adesea interesată să coopteze, din motive politice (de pildă, de reprezentare geografică echitabilă) „reprezentanţi“ ai ţărilor comuniste, fără a se interesa prea mult de modul în care aceştia ajung să „reprezinte“ breslele profesionale respective; pare deci firesc ca intelectualii aliniaţi să aibă de multe ori întîietate în faţa colegilor lor, deoarece aceştia prezintă, pentru colegii lor străini, multe avantaje — călătoresc fără probleme, pot oferi contraservicii (invitaţii, traduceri, titluri onorifice etc.) etc. Programele de schimburi ştiinţifice şi culturale cu Occidentul, de pildă, devin adeseori, din aceleaşi motive, pîrghii prin care puterea comunistă îşi răsplăteşte susţinătorii.

[70]Cf. E. Hankiss, *The Second Society*, op. cit.; vezi şi A. Smolar, *Misery and Glory of the Polish Intellectual*, op. cit.

[71]Cf. E. Hankiss, op. cit.

[72]Cf. R. Tökes, *Opposition in Eastern Europe*, op. cit.

[73]Cf. V. Havel, *Vaclav Havel or Living in Truth*, Faber & Faber, London, 1987.

[74]Citez astfel pe ziaristul A. Nagorski (expulzat din URSS pentru curajul său profesional) care reproduce confesiunea corespondentului unui mare ziar american: „Dacă privim situaţia în mod logic, oricine devine disident în această ţară (n.n.: URSS) trebuie să fie puţin nebun“, plîngîndu-se apoi: „Iar aceşti nebuni nu contenesc să mă caute“. Cf. A. Nagorski, *Reluctant Farewell*, citat de D. Satter, „Les correspondants

etrangers à Moscou", în *L'Autre Europe*, 14, 1987 (vezi şi *Encounter*, London, May 1987).

[75]Exemplul cel mai grăitor este desigur lungul război al lui A. Saharov cu autorităţile. Cf. Y. Bonner,...

[76]Pentru o „abordare românească" a problemei, vezi S. Golopenţia, *Mitul pagubei*, Hiatus, 1986; şi, desigur, M. Eliade, *Mémoires*, Gallimard, 1988 şi E. Ionesco, *La quête intermittente*, Gallimard, 1988.

[77]Cf. A. Smolar, *Misery and Glory of the Polish Intellectual*, op. cit.

[78]Problemă fundamentală în comunismologie, ce face apel la dezvoltare, alte „unelte de lucru" decît cele ale ştiinţelor sociale dezvoltate în ţările occidentale; am dezvoltat această idee în *Lumea a doua: introducere în comunismologia structurală*, op. cit.

[79]Vezi şi L. Holmes, *Politics in the Communist World*, op. cit.; pentru o altă tipologie, privind cazul României, vezi D. Tudoran, „Kälte oder Furcht? Über den Rumänischen Intellektuellen Heute", în *Kontinent*, 3, 1987.

[80]În special dacă susţinerea unor astfel de domenii este în concordanţă cu anumite „interese personale", (ca promovarea unor membri ai familiilor liderilor pe scena profesională, locală şi mondială). Exemple de acest fel sînt oferite de promovarea chimiei macromoleculelor ori teoriei operatorilor în România (ambele tutelate de rude ale preşedintelui N. Ceauşescu). Este de remarcat însă, că nici astfel de nenaturale „promovări" nu au totdeauna succesul scontat de putere: în pofida „condiţiilor speciale" create, o mare parte a matematicienilor români de valoare s-au refugiat în Occident în ultimii ani — printre care specialişti de frunte în teoria operatorilor. Pentru trista istorie recentă a matematicii din România vezi revista *Libertas Mathematica* (ed. C. Corduneanu), Arlington, Texas.

[81]În acelaşi timp trebuie menţionat că, în practică, tocmai

această posibilă desprindere profesională de contextul ideologic şi politic pare să fi jucat un rol important în cîştigarea independenţei de gîndire socială şi chiar de critică. În URSS, de pildă, fizicienii Saharov şi Orlov, ori matematicianul Şafarevici au respins contractul social comunist nu atît pentru că acesta era insuportabil pentru ei personal, ci ca semn al unei atitudini generale, posibilă şi ca urmare a cîştigării unui statut de excelenţă în propriile profesiuni neideologice.

[82]În acelaşi timp, trebuie subliniat că, în practică, prezenţa acestor „limite" radicalizează — uneori, chiar întregi organizaţii profesionale. Uniunea Scriitorilor din România, de pildă, este o continuă sursă de „probleme" pentru putere; acelaşi lucru se poate spune despre scriitorii maghiari, cehi ori polonezi.

[83]Unicul principiu formal pe care îl postulăm ca firesc naturii umane este cel ce afirmă că, în general, oamenii nu acţionează (fără a fi obligaţi) împotriva propriilor lor interese, desigur în propria lor viziune a acestor interese (şi generată de diversele *imagini* pe care şi le proiectează asupra a „ceea ce este", a „ceea ce este de dorit", a „ceea ce este posibil", a „ceea ce înseamnă beneficiu şi cost" etc.). Am utilizat sistematic acest principiu în M. Botez and V. Tismăneanu, *The Second World & The Challenge of the Future*, op. cit.

[84]Este desigur de prisos sublinierea faptului că personal socot această normalitate mai degrabă tristă...

[85]Pentru ca cititorul să-şi poată face o idee despre ceea ce ar fi naţional-comunismul „reformat" îi sugerăm să-şi imagineze o ţară comunistă cu o politică internă asemănătoare Ungariei şi o politică externă asemănătoare României anilor '70.

[86]Referitor la reforma politică, vezi S. Brucan, *World Socialism at the Crossroads. An Insider's View*, Praeger, 1987. Vezi şi A. Shtromas, *Political Change and Social Development: The Case of Soviet Union*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am

Main/Bern, 1981; R. W. Wesson, *The Aging of Communism*, Praeger, New York, 1980; J. Seroka, M. D. Simon (eds.), *Developed Socialism in the Soviet Bloc*, Westview, Boulder, 1982; şi volumul 15-16, 1988, din *L'Autre Europe*, intitulat „Renouveau libéral à l'Est?" (cu contribuţii de J. Rupnik, P. Kende, V. Belabradsky, M. Krom, I. Kemeny, C. Durandin, L. Popkova, V. Havel, V. Tismăneanu, M. Hybler, G. Konrad, B. Farago, I. Yannakakis).

[87] În cuvintele lui A. Hamilton, „ceea ce poate fi bun la Philadelphia poate fi rău la Paris şi ridicol la Petersburg" (citat de T. Sowell, *A Conflict of Visions*, Quill-W. Morrow, New York, 1987, p. 34. Înţeleasă ca pledoarie pentru autentică diversitate, această frază nu poate fi decît aplaudată. De multe ori însă, ea este folosită într-un mod straniu, în spiritul unui fel de „nou rasism" discriminator, ca justificare a dictaturilor ori opresiunii — legate de „diversele" tradiţii naţionale. Regimul comunist este desigur dezgustător, şi ar fi de neacceptat pentru un occidental, cu tradiţia sa democratică. Am auzit de multe ori, în Vest cu continuarea: „dar oare poporul român, care este *diferit* de noi (subînţeles: înapoiat, fără tradiţie etc.) gîndeşte la fel?" Pentru oricine cunoaşte istoria reală a Europei de Est răspunsul este limpede: nu neagă nimeni că democraţiile pre-comuniste din regiune (română, bulgară, poloneză ori maghiară) erau relativ noi şi desigur imperfecte; dar cursul democratic nu a fost curmat de aceste popoare, ci de „istorie", cum ar spune M. Eliade — şi, după decenii de „ordine roşie", astfel de întrebări îmi par cel puţin curioase... Românii, bulgarii ori polonezii nu sînt „sub-oameni" în raport cu francezii ori englezii, ci sînt simplu „oameni fără de noroc". Şi, deşi detest comparaţiile, mă gîndesc că, de ar fi să „dăm note" popoarelor după modul în care au „reacţionat" la invazie străină şi dictatură, nu ştiu sigur dacă multe popoare, de pildă, ar „trece" înaintea polonezilor...

[88] Autorul acestui eseu nu crede în „inevitabilitatea trecerii la comunism" şi, mai mult decît atît, nici nu socoate „pericolul roşu" ca iminent la nivel planetar. După părerea mea, comunismul — ca sistem politic în expansiune — a trecut de faza sa de creştere şi de punctul de maxim şi a intrat într-un (lent) declin. Adevărat, naţional-comunismul poate încă „atrage" — ca orice strategie de luare şi de menţinere a puterii prin forţă, aparent legitimizată de o ideologie generoasă şi cvasi-coerentă — unele elite şi lideri din „Lumea a Treia"; dar lipsa de performanţă economică şi chiar socială este atît de evidentă încît este probabil că, de ar fi de ales, chiar aceste elite ar apela şi la alte variante, mai puţin compromise. Dimpotrivă, acolo unde este deja instalat, comunismul îmi pare stabil, şi apt numai de extrem de lente evoluţii de esenţă. Pentru o discuţie asupra subiectului, vezi Shtromas & Kaplan, *The Soviet Union and the Challenge of the Future*, op. cit.

[89] Un clişeu al politologiei occidentale susţine că, în 1968, România a susţinut „primăvara de la Praga", şi că datorită acestui sprijin a condamnat intervenţia sovietică. Atît experienţa personală, cît şi o serie de informaţii primite ulterior de la unii „actori" români ai acestui moment şi de la unii din cei din preajma lor probează însă mai degrabă contrariul. Liderii români — şi în primul rînd N. Ceauşescu — nu urmăreau deloc cu ochi buni „faţa umană" pe care comuniştii cehi încercau s-o dea stalinismului, şi erau chiar speriaţi de „valul de liberalism", cerînd pluralism cultural (dacă nu şi politic), ce dinamizase în special intelectualitatea; documente ca „Manifestul celor 2000 de cuvinte", de pildă, erau public denunţate ca revizioniste şi blamate ca atare. În acelaşi timp astfel de reforme eretice veneau „de sus", din partid, şi intrau în sfera „afacerilor interne" ale respectivului partid şi stat — şi, conform principiului „neamestecului în treburile interne" şi „suveranităţii" partidelor comuniste, se cereau acceptate ca

atare. Nu trebuie uitat că întreaga politică a comuniştilor români se întemeia, în 1968, pe aceste principii — care, vedem acum, au fost folosite din nefericire şi pentru a promova arbitrarul şi despotismul; cum ar fi putut însă liderii români să se îndepărteze în 1968 de la principii care le justificau strategia de termen lung, „dîndu-şi cu părerea" asupra politicii unui alt partid? „Primăvara de la Praga" a fost astfel teoretic tolerată. Protestul împotriva intervenţiei sovietice intră în aceeaşi sferă de probleme: era o violare făţişă a aceluiaşi principiu al suveranităţii partidelor comuniste, şi un primejdios precedent — căci acelaşi lucru s-ar fi putut repeta şi pentru România, de pildă. Dezavuarea intervenţiei sovietice a fost astfel mai degrabă un act de autoapărare decît de solidaritate cu „socialismul cu faţă umană".

[90]De altfel, Occidentul este cel ce a dat semnalul acestei „noi percepţii" a liderilor comunişti români.

[91]Un rol important în obţinerea acestei adeziuni l-a avut „reconsiderarea trecutului". Comunismul românesc învingător pare de altfel clement cu învinşii (mai ales cu cei deja morţi), şi gata a şi-i anexa, în numele „tradiţiei naţionale". Personal, nu m-aş mira ca, în viitorul apropiat, în şirul comunist de „martiri ai neamului" să fie integraţi chiar cei exterminaţi de comunişti — Maniu, Dinu Brătianu, Mihalache, George Brătianu şi atîţia alţii, priviţi desigur ca victime ale „exceselor" (produse în special de „străinii de neam") şi „reabilitaţi" de noua conducere naţionalistă. Oare cîteva statui mai mult ori mai puţin ar schimba esenţa regimului de la Bucureşti? De altfel, în ultimii ani asistăm, după părerea mea, la o remarcabilă luptă pe care actuala conducere a comuniştilor români o duce împotriva „vechii gărzi" comuniste şi chiar împotriva propriei ei istorii: volume apărute la Bucureşti în ultima perioadă prezintă istoria comunismului românesc ca începînd din anii 1890, deci drept mişcare social-democrată, şi nu cu „actul de

naştere" din 1921 ce evocă „rolul Moscovei"; istoria interbelică este descrisă mai degrabă fără rolul comuniştilor în această perioadă, sugerîndu-se astfel indirect rolul minor pe care această docilă secţie a Cominternului a avut-o în politica românească, şi în acelaşi timp demitizîndu-se „vechea gardă" a ilegaliştilor, a căror ostilitate faţă de naţional-comunismul lui N. Ceauşescu a fost în repetate rînduri dovedită; iar anii „socialismului" de pînă la N. Ceauşescu — sînt priviţi ca ani tulburi, plini de erori şi inconsecvenţe. Toate acestea sugerează că naţional-comunismul românesc nu se consideră „creat de Moscova", nu doreşte să fie asociat cu politica Cominternului, nici cu crimele stalinismului şi nici cu „excesele" anilor '50 şi '60; astfel, naţional-comunismul românesc îşi proclamă drept fondator pe N. Ceauşescu care a *creat* în fond partidul naţional unic „curăţindu-l" de elementele „străine de neam" şi „moscovite" şi transformîndu-l într-un larg partid de masă, populist, cu accentuată preponderenţă naţională şi program naţionalist. Lăsăm cititorul să hotărască dacă acest partid este mai puţin comunist decît cele „aliniate Moscovei".

[92]Cf. R. Grimmett, Ed. Mainland, "Danube Delta", în *World Birdwatch*, 10, 2, 1988.

[93]Literatura asupra „dezastrului românesc" a devenit din nefericire foarte bogată. O amplă şi imparţială analiză este oferită de D. Chirot, *Ceauşescu's Last Folly*, op. cit. Vezi şi K. Banta, "A Surrealist World", în *Time*, 1988. Şirul exemplelor poate fi mult continuat...

§4.

[94]Excepţii fac poate intelectualii „înrolaţi" în alte instituţii, tolerate de stat — ca, de pildă, intelectualii catolici din Polonia; dar chiar prin intermediul bisericii, ei sînt, în ultimă

analiză, tot „controlaţi“ de statul comunist — cel puţin în activităţile lor politice şi în atitudinile referitoare la ideologia comunistă, unde existenţa unor „limite acceptabile“ îmi pare greu de tăgăduit.

[95]Desigur, toate aceste observaţii se aplică oricărui cetăţean al lumii comuniste, nu numai intelectualilor; şi în paginile care urmează, de cele mai multe ori expresia de „intelectual critic“ poate fi înlocuită cu „cetăţean critic“ al fenomenului comunist (în particular, cu muncitori disidenţi, ţărani disidenţi etc.). Eseul de faţă şi-a propus însă să se ocupe numai de problema intelectualilor.

[96]Evident, ceea ce astăzi numim „disidenţi“ ori „oponenţi“ aparţin şi ei intelectualităţii critice, în terminologia acestui eseu. Şi aici ne îndepărtăm de aparatul conceptual utilizat de alţi autori: intelectual critic nu este deci un intelectual marxist dar promovînd o atitudine critică faţă de ordinea comunistă (ca şi faţă de cea capitalistă, de altfel) cum sînt intelectualii grupaţi în jurul revistei internaţionale „Praxis“, ci includ pe toţi intelectualii consideraţi periculoşi şi reprimaţi de puterea totalitară comunistă.

[97]Cf. A. Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, op. cit. Michnik vorbeşte despre acei „ce nu mint în public, ce pot fi crezuţi, ce refuză compromisurile cu sistemele de guvernare ce le-au fost impuse — dar totuşi nu fac apel la utilizarea forţei, nu acceptă terorismul şi nu organizează guerrille urbane ori „rurale“, şi care rezistă tentaţiei de a provoca spre a deveni apoi eroi (ca el însuşi, care ştie că nu este un erou şi niciodată nu a vrut să fie“, cum adaugă cu umor şi luciditate). Vezi şi I. Howe, „The Polish Resistence“, în *The New Republic*, October 1986.

[98]Cf. V. Havel, „Totalitarisme, utopie, politique“ (interview), în *L'Autre Europe*, 15-16, 1988; vezi şi *Times Literary*

Supplement, January 23, 1987. Vezi şi Havel-Hejdanek-Hájik-Benda, „Un bilan de la Carte 1977“, L. Vaculik, „La clef des songes tcheque. Un programme d'opposition libérale“, J. Patocka, „L'intelligentsia et l'opposition: notre programme national“, J. Vladislav, „Journal ouvert“ — toate în *L'Autre Europe*, 11-12, 1986; vezi şi H. Gordon Skilling, „Independent Currents in Czechoslovakia“, în *Problems of Communism*, January-February 1985.

[99]Cf. I. Yannakakis, „Voyage dans la jeunesse“, în *L'Autre Europe*, 15-16, 1988. Citez: „Germania de Est a format un tineret pe care l-aş numi hitlero-comunist: fanatici ai partidului. Este singura ţară unde s-a reuşit educarea tineretului în spiritul delaţiunii, în cultul forţei, al uniformei... Este o ţară în care militarizarea este de neînchipuit... Şi totuşi...

[100]Vezi G. Konrad, “A Modest Request for Reforms“, în *Index of Censorship*, 1, 1986; J. Kis, „Le statu quo européen. Économie: immobilisme ou réforme?“, în *L'Autre Europe*, 11-12, 1986; I. Kemeny: „Hongrie: économie et societé civile“, în *L'Autre Europe*, 13, 1987; P. Kalo, „Kadarisme et gorbatchévisme“, în *L'Autre Europe*, 14, 1987.

[101]Cf. D. Tudoran, „Kälte oder Furcht?“,op. cit.; W. Oshlies, “Subculture juvénile en Bulgarie“, în *L'Autre Europe*, 9, 1985.

[102]Sfera conceptului de tabu al regimului comunist ar merita o discuţie mai amplă. În termeni concreţi, ea diferă de la ţară la ţară şi de la epocă la epocă. Ca regulă, aş spune că tabu-urile sînt mai numeroase în formele primitive de societăţi comuniste (ca România, de pildă), şi că evoluţia comunismului ar putea fi definită prin îngustarea sferei acestor tabu-uri. Existenţa însăşi a tabu-urilor îmi pare însă de nedespărţit de ideea de totalitarism cultural, şi în particular de comunism. Un comunism fără tabu-uri ar fi în fond un comunism ce oferă totală libertate de exprimare (deşi nu democraţie); este oare

un astfel de comunism realizabil? Să remarcăm că o astfel de variantă nu corespunde cu triumful glasnost-ului: nu este vorba numai de transparenţă şi sinceritate, ci de libertate de neîngrădită critică (nu numai a trecutului şi a adversarilor grupului aflat la conducere, ci şi a acestui grup şi a sistemului care l-a generat), ca şi de libertatea de a avansa şi discuta alternative de dezvoltare ne-comunistă.

[103]O formă deosebit de răspîndită a acestei candori a fost, cred, popularitatea reală a comunismului în rîndurile marii intelectualităţi europene în anii de după cel de al doilea război mondial.

[104]Obiectivitatea îmi cere să introduc aici şi termenul ambiguu de „valoare" (a intelectualului ce se exprimă, nu neapărat a opiniei). Dificilă teoretic, problema însă nu prezintă dificultăţi „practice": şi dacă este greu de spus „ce este valoare", mai simplu pare de diagnosticat „non-valoarea". Distincţia pe care o fac îmi permite să exclud din discuţie pe intelectualii mediocri, fără talent şi fără statut în propriile profesiuni culturale, atraşi de contestaţie ca de „o cale" de ieşire din anonimat şi de obţinere a unei notorietăţi necesare eului lor frustrat. „Celebritatea" ca disidenţi ori oponenţi le poate asigura acestora şi o foarte personală „revanşă" faţă de breslele ce nu le-au recunoscut înainte valoarea (inexistentă, de altfel). Din nefericire, pericolul apariţiei unor astfel de veleitari nu este neglijabil.

[105]Nu intră în sfera de preocupări a acestui eseu o analiză a situaţiei intelectualului din „lumea liberă", nici comparaţia dintre statutul intelectualilor din Vest şi Est, şi cu atît mai mult polemica în jurul acestor mult discutate probleme. Mă mărginesc numai a spune că, spre deosebire de colegul său ce trăieşte sub regim comunist, intelectualul occidental nu are teoretic limite ideologice, iar cooperarea cu „piaţa" — prin

definiţie, diversă şi în competiţie — oferă mai multe şanse exprimării libere decît subordonarea la „patron unic" — statul totalitar. De aceea, nu îmi pare exagerat a spune că intelectualul occidental este „mai autonom" decît semenul său comunist.

[106]Cer îngăduinţa cititorului avizat pentru inevitabilele aproximaţii ce însoţesc această sumară prezentare (în proză) a teoriei reglării sistemelor sociale.

[107]Obiectivitatea îmi cere să semnalez că această „simulare" este uneori folosită şi de guvernele comuniste, şi că, după părerea mea, ea va fi larg utilizată în următoarele decenii, în special în perspectiva reformei. Astfel, azi, în Polonia, deşi sindicatul liber Solidarnost este interzis, este sigur că opiniile lui (oficial ignorate) intră în „calculele" puterii: putem deci spune că guvernul polonez se comportă *ca şi* în prezenţa acestui partener. Aceeaşi strategie se poate extinde şi perfecţiona în alte ţări din Europa de Est: îmi pare plauzibil să cred că guvernele comuniste post-totalitare, reformatoare şi naţionaliste, nu vor aştepta să fie puse în discuţie de mişcări de masă (ca administraţia Gierek, pusă în dificultate de Solidarnost, în Polonia), ci, pe baza opiniilor contestatarilor, simulînd anticipativ astfel de mişcări, se vor comporta preventiv „ca în prezenţa acestui adversar-partener", consolidîndu-şi statutul şi baza de masă şi dezamorsînd nemulţumirile înainte ca acestea să se manifeste.

[108]Cititorul va fi observat că aceste consideraţii se aplică oricărei societăţi care împiedică libera exprimare, libera asociere şi libera acţiune politică — deci, în principiu, oricărui regim totalitar ori autoritar (de stînga — ca cel comunist — ori de dreapta).

[109]Într-adevăr, se poate arăta că sistemul complex obţinut prin cuplarea unor subsisteme cu feedback şi a unor subsisteme

fără feedback nu este obligatoriu un sistem stabil. În particular, deci, o lume în care coexistă democraţii şi dictaturi este o lume instabilă, structural violentă. Din această perspectivă cibernetică pare evident că totalitarismul — şi, în general orice sistem ce violează drepturile omului la exprimare liberă, asociere ori acţiune politică — nu atît prin comportamentul său pe arena mondială, cît prin însăşi existenţa sa este un pericol pentru stabilitatea (şi, în particular, pacea) mondială. „Ameninţarea sovietică", de pildă, provine deci nu din forţa militară a URSS, şi nici din comportamentul agresiv al acestei supraputeri totalitare: ameninţarea este generată de însăşi esenţa (cel puţin azi) nedemocratică a statului sovietic, care alterează feedback-ul natural de reglare al acestui uriaş continent uman, şi transformă sistemul mondial într-un sistem instabil, capabil de evoluţii ce îi pun în pericol însăşi existenţa, nu numai echilibrul şi performanţa. Cîteva consecinţe ale acestor observaţii nu sînt triviale. Astfel, ideea — din nefericire destul de răspîndită — după care autoritarismele „de stînga" şi cele „de dreapta" s-ar anihila reciproc, rezultanta fiind „stabilă", se arată a fi eronată: din contră, se poate demonstra că „periculozitatea" autoritarismelor de semn opus se cumulează, nu se anulează. Obţinem astfel argumente convingătoare contra impresiei — spuneam, răspîndite — că „răspunsul" democraţiilor la totalitarism ar trebui să ducă la restrîngerea propriilor libertăţi şi instalarea de guverne „tari", de tendinţe „contrare": situaţia rezultantă, cum am văzut, ar fi încă şi mai instabilă decît cea de azi. Din contră, promovarea drepturilor omului la expresie, asociere şi acţiune în ţările totalitare se arată a fi cea mai eficientă strategie de asigurare a unei păci structurale, nu conjuncturale, pe planeta noastră. „Răspunsul" democraţiilor la provocarea totalitară ar trebui deci să fie încercarea de democratizare a acestor regimuri

nedemocratice. Orice alte strategii — ca negocierea tactică ori chiar „curtarea" liderilor regimurilor totalitare în scopul modificării comportamentului şi nu structurii acestor regimuri — apar drept paleative fără adevărat efect curativ ale maladiilor planetare — şi poate chiar periculoase, prin „amînarea" scadenţelor şi falsele speranţe pe care le alimentează — pentru pacea lumii.*

Raţionamentele noastre regăsesc, sub forme sofisticate, un silogism de bun simţ. Interesul naţional al statelor, reprezentate prin guverne, sînt adesea în conflict; interesele individuale ale oamenilor din toată lumea nu au apriori de ce să fie în conflict. Mărind „controlul" oamenilor asupra propriilor guverne mărim în fond securitatea planetară.

110 De altfel, problema estimării efectului social şi politic al disidenţei şi opoziţiei (în particular, intelectuale) în ţările comuniste rămîne o problemă deschisă. În primul rînd ar trebui să recunoaştem aici o „eficienţă" indirectă şi implicată: ne este greu să ne imaginăm ce s-ar întîmpla — atît în ţările comuniste cît şi în percepţia (din afară) a fenomenului comunist — *fără* existenţa unei critici interne deschise. Ar fi de aşteptat însă ca în această ipoteză imaginea pe care puterea comunistă ar dori s-o implanteze atît în societatea pe care o conduce cît şi în afara ei — aceea de unanimitate şi de monolit în jurul său — ar avea mai mari şanse să devină credibilă, cu toate implicaţiile ce decurg de aici privind legitimitatea şi respectabilitatea „noii ordini". Ar trebui apoi să recunoaştem că, cel puţin teoretic, criticile la adresa guvernării comuniste, odată pronunţate, intră într-un fel „în conştiinţa publică": conştiinţa societăţii civile care altfel este descurajată şi redusă la tăcere, şi care are prilejul să „ia notă" atît de posibilitatea ruperii tăcerii cît şi de disfuncţiile sistemului; conştiinţa liderilor şi nomenklaturii, adesea gata să utilizeze argumentele „opoziţiei" (desigur fără

s-o citeze) în luptele interne pentru putere; în sfîrşit, conştiinţa celor din afară, în contact şi cu „alte voci" decît cele ale propagandei oficiale. Nu mi se pare exagerat a spune că un soi de „dialog indirect" se stabileşte în toate ţările comuniste între putere şi criticii săi — şi nu de puţine ori liderii se simt obligaţi să răspundă (atît „în interior" cît şi „în exterior") acuzaţiilor ce li se aduc, recunoscînd astfel implicit existenţa contestaţiei (adevărat, de regulă pusă sub semnul impersonal al „unor cercuri" — desigur, „reacţionare" şi „manevrate din afară"). Oricît ar fi de imperfect şi de neechilibrat, însă, un astfel de dialog este *altceva* decît monologul incontinent al puterii: în perspectiva viitorului, el poate deveni sîmburele pluralismului şi democraţiei — şi în unele ţări comuniste este deja perceput ca atare.

De altfel, dacă raţionăm după criteriul „eficienţei" — definită drept capacitate de a influenţa politica guvernelor comuniste — critica şi criticii comunismului apar altfel decît în viziunea obişnuită, în bună măsură creată de presa occidentală şi de emigraţia anticomunistă. Astfel, forma cea mai periculoasă de critică pentru ordinea comunistă este fără îndoială cea care vine „de pe poziţii de partid" şi „dinăuntrul" sistemului — de pildă, de la foşti comunişti ori chiar demnitari comunişti: această critică are şanse reale de a destabiliza puterea instalată — chiar dacă pare din afară, limitată şi superficială, ori chiar „ceartă de grup" între comunişti, niciodată iertaţi pentru trecutul lor militant. Periculozitatea acestei critici provine din faptul că, de regulă, ea pune întîi în discuţie aspectele negociabile ale politicii unui anumit grup de la putere, şi deschide astfel oportunităţi reale pentru „crize la vîrf" — cu urmarea firească a posibilităţii folosirii acestor crize şi de adversarii declaraţi nu ai unui anumit grup la putere, ci ai ordinii comuniste în general. În ordinea periculozităţii, mai

puţin destabilizatoare decît cele venind „de pe poziţii de partid" sînt criticile „de pe poziţii de expert" — ce pun în discuţie de regulă numai unele din racilele sistemului comunist şi ezită să se angajeze făţiş în blamarea sistemului ca atare (chiar dacă auto-limitarea criticii la aspecte exterioare aparent negociabile urmăreşte numai scopuri tactice — de pildă, oferirea de argumente tehnice diferitelor fracţiuni în lupta pentru putere, luptă totdeauna destabilizatoare şi posibil a fi apoi utilizată în alte scopuri decît cele iniţial afirmate — de perfecţionare, nu schimbare a ordinii comuniste). În sfîrşit, cele mai puţin periculoase pentru guvernul comunist sînt criticile „de pe poziţii făţiş anticomuniste" — cum sînt cele ale fundamentaliştilor creştini, ale fostelor victime ale represiunii ori ale celor ce „contestă total" legitimitatea şi fiinţa „noii ordini": adesea superbe ca atitudini morale, astfel de contestaţii sînt şi cele mai uşor de „rezolvat" pentru statul comunist — de regulă, prin expulzarea ori autoexpulzarea (exilul) purtătorului, „invitat" să-şi continue în străinătate diatribele şi lamentările împotriva unui guvern primit cu drepturi depline în comunitatea internaţională. De altfel, puterea comunistă încearcă, de regulă, să încadreze orice posibilă critică a sistemului în aceasta din urmă (şi fără speranţă) categorie. Este interesant de semnalat că, pentru presa occidentală şi emigraţia anti-comunistă, ordinea de periculozitate este în general inversată: tenorii contestaţiei cei mai larg popularizaţi şi cunoscuţi sînt anticomuniştii cei mai expliciţi — deci cei mai puţin periculoşi, în fond — iar tehnocraţii critici ori comuniştii schismatici sînt fie ignoraţi, fie criticaţi pentru timiditatea demersului lor.

[111] După cum în cadrul multor firme din occident — în lumea liberă — critica „de jos" a patronului nu este fără limite...

[112] Cf. M. Botez, *Notes sur l'espace culturel européen*, Madrid, 1985 (mss).

[113]Eseul de faţă priveşte problemele Europei de Est fără URSS, dar evident tradiţia marii culturi ruse nu poate decît întări consideraţiile care urmează în text.

[114]Într-adevăr, să ne imaginăm un cercetător-intelectual-critic care, excedat de dificultăţile exilului intern, pleacă din lumea comunistă şi ajunge exilat (extern). Dacă este vorba de un profesionist onorabil, acesta îşi va găsi o slujbă — probabil bine retribuită — pentru a-şi continua cercetările în Vest. Ne putem întreba însă dacă nu s-ar fi putut găsi, înainte ca el să părăsească lumea comunistă, un institut ori o fundaţie din Vest interesaţi să-l folosească în lumea comunistă (în mod desigur oficial: cu contract, în perfectă legalitate etc.). Nu văd de ce un matematician nu ar putea rămîne la Bucureşti, de pildă, şi dat afară din motive politice de la Universitate, nu şi-ar putea continua cercetările (solitare, desigur) pe baza unui contract cu o fundaţie din Occident interesată (căreia desigur i-ar reveni şi rezultatele cercetării, şi meritele — dacă este vorba de o cercetare deosebită etc.). Ori, nu văd de ce un cercetător în ştiinţe sociale nu ar putea efectua, în România, la comanda unor institute ori fundaţii din Vest, studii asupra societăţii comuniste (evident, „la vedere", cu toate actele în regulă). Mi se va răspunde desigur că nici un stat comunist nu ar accepta astfel de situaţii. Mă întreb însă dacă, pînă acum, cineva a încercat să pună statul comunist în astfel de situaţii... (Precizare: pentru institutul ori fundaţia din Vest este mult mai ieftin de plătit un matematician în România decît în RFG ori SUA). Evident, există şi pericole ale unor astfel de acţiuni: ca profesionişti mediocri să se simtă îndrituiţi să obţină, din motive profesionale, statut în propriile bresle, ori ca statul comunist să folosească aceste oportunităţi în folosul său (de pildă, „lansînd" — spre „finanţare din Vest" — falşi disidenţi ori chiar agenţi). Un prieten occidental mi-a spus de altfel că

ar trebui totuşi să cred Occidentul prea naiv spre a finanţa cercetări pe care nu le poate controla chiar în lumea comunistă. Personal, cred însă că ipoteza ar trebui cercetată, înainte de a fi respinsă atît de drastic.

[115]Autorul acestui eseu ţine să adauge că el personal nu crede în varianta atît de des citată care afirmă că inspiratorul şi „animatorul" tuturor acestor ridicole rivalităţi şi competiţii este maleficul guvern comunist, acţionînd după vechiul principiu *divide et impera*; mai plauzibilă pare versiunea unor desigur omeneşti orgolii, vanităţi şi ambiţii care, în lipsa unui cadru democratic de manifestare, şi poate chiar în lipsa vocaţiei şi experienţei democratice, se „exprimă" în aceste moduri, profund dăunătoare înseşi „cauzei" căreia desigur îi sînt cu toţii sincer dedicaţi. Căci, să nu uităm, „unitatea" nu se poate imagina numai „în jurul unui lider" ori „împotriva unui lider": mai normală îmi pare unitatea „în jurul unor lideri" ori „împotriva unor idei" ori „stări". Situaţia de altfel se întîlneşte — poate cu mai puţină pregnanţă decît în cazul românilor — şi în cazul altor emigraţii (interne şi externe) din ţările Europei de Est.

[116]Deşi aş adăuga, cu maliţie, că, din punct de vedere al condiţiilor de viaţă personală, exilatul extern şi cel intern rămîn foarte departe: viaţa „de zi cu zi" este destul de diferită la Paris şi la Tulcea...

[117]Adevărat, posibilităţile se mai echilibrează dacă adunăm şi alte resurse, de data aceasta din Vest — ca radio „Europa liberă", fundaţiile şi publicaţiile exilului etc. Pînă acum, însă, de puţine ori la emisiunile „Europei libere" în limba maghiară au fost invitaţi disidenţi români, iar eu n-am auzit, de pildă, de centre româneşti din SUA care să invite disidenţi maghiari...

[118]Ca semne concrete ale acestei atitudini menţionez ignorarea românilor şi bulgarilor în Comunicatul Comun al Disidenţilor Europeni privind comemorarea Revoluţiei Maghiare

din 1956, ca şi în Declaraţia comună privind Libertatea de opinie. Pentru detalii, vezi V. Tismăneanu, *Dissent in the Gorbachev Era*, în ORBIS, Summer 1987; „Moştenirea lui 1956", în *Agora*, I, 1, 1987.

[119] Citez astfel volumul recent al lui C. Ioaniţoiu, *Rezistenţa armată a poporului român la invazia sovietică 1945-1961*, Paris, 1988.

[120] Dintre multele semne ale acestei noi destinderi, aleg recentul volum *Breakthrough!?* (nu avem caractere ruseşti), *Emerging New Thinking: Soviet and Western Scholars Issue a Challenge to Build a World Beyond War*, (A. Gromyko, M. Hellman, eds.) Walker and Company, N. Y., 1988, cu contribuţii de: S.P. Kapitza, M.E. Hellman, P. Bracken, A. Borning, L.I. Sennot, B.V. Raushenbakh, M. Frankenhaeuser, E. Kringlen, S.K. Roshchin & T.S. Kabachenko, T.B. Taylor, R.T Roney, John M. Richardson, Jr., A.A. Gromyko, A. Adamovich, A.V. Kortunov, K.E. Boulding, A.I. Nikitin, A.Y. Melville, R. Axelrod, N.P. Bekhtereva, J.D. Frank, Y.A. Zamoshkin, S. Kull, S. Drell, A.I. Belchuk, E.M. Rogers, V.S. Ageev, F.M. Burlatsky, E. Loshchenkova, Craig S. Barnes. Cîteva extrase sînt pilduitoare pentru tonul cărţii. „Acceptarea coexistenţei pe termen lung dintre capitalişti şi socialişti (n.n. comunişti, în terminologia acestui eseu) este o pre-condiţie a cooperării, şi un ingredient esenţial al gîndirii globale" (p. 9). „Demersul cooperării în atingerea obiectivelor individuale şi naţionale se arată adesea mult mai avantajos pe termen lung pentru toţi partenerii decît competiţia" (p. 104); trebuie să învăţăm să ne exprimăm.

CUPRINS

Tiparul a fost executat la tipografia editurii



Tehnoredactare computerizată: ROMFEL S.R.L.
Bun de tipar: decembrie 1993



Matematician, profesor universitar, cunoscut disident anticomunist şi militant pentru drepturile omului în România, Mihai Horia Botez s-a născut la 18 noiembrie 1940, în Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Matematică din Universitatea Bucureşti, doctor în matematici, mai apoi cadru didactic al Universităţii, devine ulterior director al primului grup interdisciplinar de cercetare a viitorului din Europa de est.

Din 1977, ca urmare a atitudinii critice faţă de regimul comunist, expusă deschis în diferite publicaţii occidentale, în ţară este destituit din funcţiile importante pe care le deţinuse, iar peste hotare îi creşte prestigiul, fiind supranumit de jurnaliştii occidentali „un Saharov al românilor" („Le Monde", „Le Figaro", „L'Express") ori Vaclav Havel al românilor („Christian Science Monitor", SUA).

EDITURA FUNDAŢIEI CULTURALE ROMÂNE

ISBN 973-9132-58-8
Preţ: 350 lei